José Sazbón (comp.)

Homenaje a Kant



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

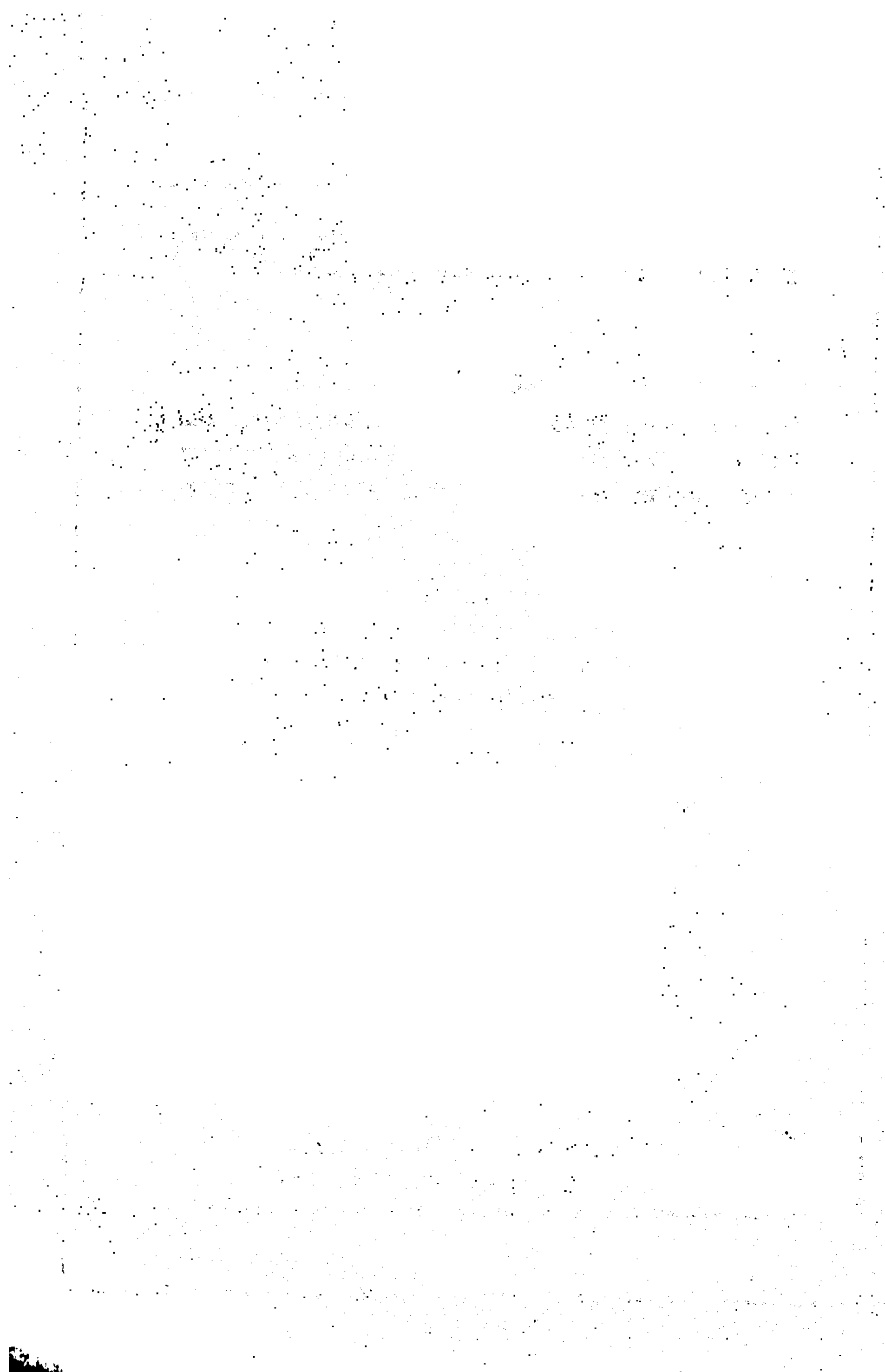
José Sazbón (comp.)

HOMENAJE A KANT

Con textos de
Hannah Arendt, Emilio Caimi, Mario Caimi, Jorge Dotti, Graciela Fernández de Maliandi, Christoph Hellwag, Nicolai Karamsin, Johann Kiesewetter, José Sazbón

Immanuel Kant:
Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos
(Primera traducción)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Homenaje a Kant

SERIE: LIBROS/5

Puan 480 Buenos Aires República Argentina

SERIE: LIBROS/5

ISBN: 950-29-0087-1

PRESENTACIÓN

Asociándose a las actividades conmemorativas suscitadas en el ámbito académico por el bicentenario de la publicación de la *Crítica del Juicio*, el Instituto de Filosofía realizó en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), en julio de 1990, una jornada de homenaje a la obra y al autor, que contó con la presencia de las autoridades de la institución y la participación, como expositores, de dos investigadores del Instituto y profesores de esta Facultad, los Dres. Mario Caimi[1] y Jorge Dotti[2] y, como ponente invitada, de la Dra. Graciela Fernández de Maliandi.[3]

El presente volumen recoge esas intervenciones, que abarcan tanto una evaluación de la tercera Crítica desde el punto de vista de la respuesta ofrecida por Kant a las cuestiones tradicionales de la metafísica, como una proyección del significado de la obra en el pensamiento contemporáneo, particularmente en los terrenos de la teoría del arte y de la filosofía política.

Como materiales complementarios, hemos insertado un grupo de cartas, hasta ahora inéditas en castellano y vertidas aquí por Mario Caimi, que restituyen el clima del intercambio intelectual, los marcos de la comunicación y las modulaciones de la sociabilidad de los que participaba el filósofo en la época de la publicación de *Kritik der Urteilskraft*. Dos de ellas, dirigidas al autor, tratan aspectos de dicho texto; la restante evoca las impresiones de uno de los tantos visitantes cultivados a quienes aquél recibía en Königsberg.

Cierra esta sección del volumen el contenido de tres conferencias dictadas por Hannah Arendt como parte de un curso sobre la filosofía política

[1] Investigador del CONICET. Es autor de *La metafísica de Kant* (1989) y de otros trabajos referentes al filósofo.

[2] Investigador del CONICET. Participó en la obra colectiva *Kant in der Hispanidad* (1989) y acaba de publicar *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta* (1992). Es autor devarios trabajos referentes a Kant.

[3] Investigadora del CONICET. Autora de varios trabajos sobre la filosofía de Kant, entre ellos una tesis doctoral sobre "La crítica de Popper a Kant".

de Kant cuyo espíritu animador fue la reconstrucción de esa dimensión del pensamiento de éste último a partir de las postulaciones de la *Crítica del Juicio*, coordinadas con otras reflexiones de su último período. Las conferencias tuvieron lugar en 1970 en la New School for Social Research (Nueva York) y fueron luego editadas por Ronald Beiner; su traducción para este volumen estuvo a cargo de José Sazbón.

Nuestro Instituto, que lleva el nombre de un pensador cuya labor creadora estuvo signada por un constante diálogo con la filosofía kantiana - nos referimos a Alejandro Korn- sigue siendo en la actualidad un ámbito en el que se desarrollan, con intensidad y continuidad, investigaciones y estudios particularizados sobre diferentes aspectos del pensamiento de Kant y de su legado. Si bien ésta es una circunstancia que no siempre encuentra correspondencia puntual con ediciones del Instituto que reflejen el resultado de esas investigaciones, nos complace, en este caso, la feliz coincidencia de poder ofrecer, casi simultáneamente, dos volúmenes consagrados a Kant que son representativos del sostenido impulso con que se han desarrollado en los últimos años los estudios kantianos en la institución.

En efecto, al recientemente aparecido *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, de Jorge Dotti, se suma el actual, que incluye, en su segunda sección, la primera traducción castellana de un texto que, correspondiente al período precrítico del filósofo, ilustra una fase de desarrollo del Kant "investigador de la naturaleza". La cuidada versión que ha preparado Mario Caimi de las "Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos" (1756) contribuirá al conocimiento, en esta lengua, de los escritos científico-naturales del autor en cuestión. Contribuye a realzar la presentación de esta versión el estudio preliminar que la acompaña, en el que el Dr. Caimi ha integrado y elaborado el contenido de una serie de notas que el Prof. Dr. Emilio A. Caimi (director del Departamento de Meteorología de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de nuestra Universidad) había destinado a un trabajo en colaboración entre ambos, empresa que su fallecimiento dejó inconclusa. El estudio analiza el alcance de las "Observaciones" de Kant y sitúa al escrito en el contexto de la producción del filósofo.

José Sazbón

EXPOSICIONES

MOTIVOS METAFÍSICOS EN LA CRÍTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO.

I. Introducción. Planteo del problema.

La exposición de la metafísica especial, que se halla en el escrito de Kant sobre los *Progresos de la Metafísica* (1793-1804), ofrece una estrecha conexión con la estructura argumental de la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790). Por ello me pareció posible que esta segunda parte mostrara también, en su estructura argumental, la organización que corresponde a un tratado de metafísica especial; pues su contenido es casi el mismo que suministra el material para la metafísica especial de los "Progresos". El trabajo que vamos a hacer es una comparación de la estructura de la "Crítica del Juicio teleológico" con el concepto tradicional de metafísica en el que se especifican las partes de esta ciencia.

El pensamiento rector de esta hipótesis es que la intención de Kant en asuntos de metafísica no es otra que la de ofrecer una respuesta -y una respuesta positiva- a todas las cuestiones propias de la metafísica de Wolff y de Baumgarten.[1] El aporte de Kant al tratamiento de los problemas de la metafísica no consistiría, por consiguiente, tan sólo en la destrucción de la metafísica dogmática tradicional, sino principalmente en la construcción de una ontología crítica, de una teología, de una cosmología y de una psicología racional que pudiéramos llamar críticas. [2]

1. Ver Jorge E. Dotti: "El Juicio como apriori epistemológico" en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVI nro. 3, noviembre 1990, pp. 291-317, especialmente p. 293: "Kant busca [...] ofrecer un acceso a lo teológico (o a la *metaphysica specialis* en general) desde el conocimiento, lo cual representa un *pendant* o correlato, en el ámbito de la razón teórica, al acceso a los objetos suprasensibles que acontece desde la razón práctica."

2. Cf. Max Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 91, véase también ibidem p. 194; acerca del papel que en este proyecto le cabe a la *Crítica de la facultad de juzgar* véase también, además del trabajo de Wundt, el libro de R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1977, tomo I p. 289.

Ahora bien, si dejamos aparte unos pocos textos, encontramos que se suele tratar la metafísica de Kant casi como si consistiera exclusivamente en su pars destruens. Los comentadores clásicos y modernos, cuando admiten la existencia, en los escritos de Kant, de una metafísica positiva, se limitan a la metafísica como disposición natural [3] o toman en cuenta el intento de Kant de establecer una metafísica positiva, pero sólo para mostrar su fracaso, [4] o bien reconocen sólo una metafísica práctica, o bien, finalmente, una metafísica inmanente o metafísica de la experiencia. [5] Tampoco puede decirse, me parece, que aquella corriente de interpretación metafísica de la obra de Kant, que se origina en los trabajos de Heidegger [6] preste atención a la contribución positiva de Kant a la metafísica de su siglo; puesto que esta corriente de interpretación busca en la filosofía de Kant una transcendencia que, en mi opinión, es de una especie diferente de la buscada por el filósofo.

Mi tesis es, por tanto, que 1) puede y debe buscarse y exponerse por separado la respuesta sistemática que Kant ofrece a las cuestiones tradicionales de la metafísica, y 2), que este tema puede investigarse en la segunda mitad de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

II. Desarrollo de la tesis.

Una guía para esta investigación la ofrece la definición de metafísica que trae Baumgarten. [7] El mencionado autor distingue una metafísica general

3. F. Holz: *Kant et l'Académie de Berlin*, Frankfurt, 1981; en parte también R. Malter: "Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, p. 169-210.

4. Kopper, J.: "Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, p. 129-168.

5. Oesterreich: *Kant und die Metaphysik*, (*Kant-Studien*, Ergänzungsheft 2), 1906, Würzburg, 1959.

6. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; Picht, G.: *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985; Jakyoung Han: *Transzendentalphilosophie als Ontologie*, Würzburg, 1988.

7. *Metaphysica*, Halle, 1779, § 2.

u ontología, y una metafísica especial, cuyas partes son la teología, la cosmología y la psicología. Esta misma organización del concepto es la que sigue Kant en los *Progresos de la Metafísica*, y por las razones mencionadas al comienzo, se podría suponer que la sigue entonces también en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Nuestra tarea es, entonces, la de demostrar que esto se cumple efectivamente.

II. 1. Metafísica general u ontología.

El lugar sistemático de una metafísica general (ontología) está ocupado, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, por la consideración de todos los objetos en general bajo un concepto de fin. Las cosas en general (la Creación) forman un sistema de fines relativos, que culmina en un fin último, el cual a su vez remite a un fin final, que es la condición de su posibilidad. [8] Principio de la ontología teleológica es el principio finalista de la facultad de juzgar, que puede extenderse a todas las cosas en general en tanto que éstas, como fenómenos, remiten a un substrato inteligible en el que reside su posibilidad.[9]

La pregunta decisiva aquí es: ¿Es suficiente la extensión del uso del principio teleológico a todas las cosas en general, para poder hablar de una "ontología teleológica"? Por cierto que la expresión 'ontología' ha de emplearse aquí en el sentido restringido que corresponde a un concepto de la

8. *Crítica de la facultad de juzgar*, § 82, Ed. Acad. V, 428, 22.

9. Sobre esta extensión de un principio del juzgar que originariamente es válido sólo para el enjuiciamiento de los objetos orgánicos de la naturaleza, afirma Düsing: Puesto que la teleología es una máxima para juzgar (para reflexionar) acerca de ciertos productos de la naturaleza, y acerca de su origen, entonces debemos aplicar esta máxima (así como la del mecanismo) a *todas* las formas especiales de la naturaleza que se nos presenten (aunque hayamos concebido por primera vez la máxima teleológica sólo en ocasión de presentársenos seres naturales de una determinada clase). La extensión del principio de la teleología conduce a la representación de una conformidad a fines presente en el mundo considerado como un todo. (Düsing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968, p. 125). Véase también Dotti, op. cit., p. 298 nota 7: "No limitamos la función gnoseo- epistemológica de la teleología crítica a la explicación de los organismos vivos, sino que la entendemos más ampliamente, como respuesta a la exigencia de sistematizar *toda* la naturaleza".

reflexión. El concepto de fin o de conformidad a fines puede aplicarse a todo objeto en general, y es en este sentido un concepto propio de la ciencia de los objetos en general, en cuanto tales, esto es, un concepto de la ontología. Todo objeto puede considerarse en este respecto, como un fin relativo; y el conjunto de todos los objetos resulta ordenado en una conexión universal y jerárquica de fines que contribuyen todos al logro de un fin final. El "ser fin" (relativo) pareciera ser un predicado universalmente aplicable, en la reflexión, a cualquier objeto. [10] El concepto de fin (o el de "ser apto para un fin"), concepto fundamental de la *Crítica de la facultad de juzgar*, puede considerarse, por tanto, como un concepto propio dé la ontología, siempre que admitamos que tal ontología, al emplear dicho concepto, se recluye en el ámbito de la reflexión sobre los objetos (abandonando así toda pretensión de formular enunciados sobre las condiciones de posibilidad de la objetividad misma, tema propio de la Analítica de la *Crítica de la razón pura*). Este enjuiciamiento teleológico puede aplicarse universalmente a todas las cosas; sin que por ello se pretenda haber establecido una propiedad universal que perteneciese objetiva y necesariamente a todas las cosas en general. El concepto de conformidad a fines (o el de aptitud para fines) no es constitutivo, no pertenece propiamente a las cosas, sino a nuestro juicio reflexionante sobre ellas. La teleología no suministra un fundamento ni una condición de la objetividad -no se trata en ella del ente en cuanto ente- sino que la suposición de la conformidad de la naturaleza a fines es un principio para enjuiciar objetos ya constituídos, la objetividad de los cuales no se pone en discusión. [11] Pero esta reflexión puede extenderse a todas las cosas; todas están, en principio, sujetas a ella. Esto es lo que nos permite considerar al principio de la teleología como principio de la ontología, aunque se trate de una ontología cuyo valor objetivo se limite al de la reflexión.

Sería, por cierto, más clara y admisible la caracterización de "ontológico" referida a este universal enjuiciamiento reflexivo de la naturaleza, si el principio del juzgar tuviese validez objetiva. Desde cierto punto de vista se

10. A partir del § 67 de la *Crítica de la facultad de juzgar* se extiende la finalidad a la naturaleza en general. Cf. Düsing, op. cit. p. 121 ss..

11. Cf. Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 60.

puede afirmar que sí la tiene. [12] Pero más elocuente es el hecho de que Kant mismo trata al *nexus finalis* precisamente en la sección de sus *Lecciones de Metafísica* dedicada a la Ontología. [13]

Por otra parte, debemos advertir que una vez establecido el fin final, la teleología física converge con la teleología moral. Ésta parece tener un fundamento objetivo más firme, en la medida en que al proponer el fin final no se sugiere una hipótesis, sino que se plantea una necesidad objetiva práctica. [14]

Si admitimos esta ontología, encontramos que a ella se refiere toda la primera sección de la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, esto es, la "Analítica de la facultad teleológica de juzgar". [15]

II. 2. Metafísica especial.

II.2.1. Teología.

Las tres ramas de la metafísica especial se hallan representadas, con diferente extensión, en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Sobre la teología observa Guttmann [16] que precisamente en esta obra adopta Kant una postura

12. Konrad Marc Wogau: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala y Leipzig, 1938, p. 18 y ss.: "Kant parece suponer también el pensamiento de que al principio de la facultad reflexiva del juzgar le corresponde validez *objetiva*. Aunque subraya expresamente que el principio de la facultad reflexiva de juzgar es meramente subjetivo, y vale sólo para la reflexión de la facultad de juzgar, no para los objetos mismos, sin embargo parece presuponer una referencia del principio a los objetos en el sentido de que éstos estuvieran determinados por el principio". Véase igualmente Klaus Düsing, op. cit., p. 64, nota 45.

13. *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt, 1821 (Metaphysik Pölitz), p. 74.

14. Debemos distinguir este planteo de aquél que encontraremos en la cosmología, donde la teleología *física* aparecerá como condición de posibilidad de la realización de fines morales. Véase Düsing, op. cit. p. 59.

15. Ed. Acad. V, 362-384.

16. Guttmann: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, (*Kant-Studien*, Ergänzungsheft 1), Würzburg, 1906 (reimpresión 1959) p. 83.

más positiva respecto de la idea de Dios, que la adoptada en la *Crítica de la razón pura*. En nuestra exposición nos limitaremos a recordar este aspecto positivo de la doctrina de Kant acerca de este primer objeto de la metafísica; dejaremos, pues, de considerar las críticas de Kant a la teología especulativa (sus críticas a los argumentos tradicionales demostrativos de la existencia de Dios). Esta teología especulativa kantiana positiva fue comentada en numerosas obras, tanto clásicas como más recientes; [17] en la *Crítica de la facultad de juzgar* se la expone en varios pasajes, de los que tomaremos, para nuestro breve resumen, el final del § 85 (Ed. Acad. V 441 y siguientes) y el § 87 (Ed. Acad. V 447 y siguientes).

En la parte positiva de su teología se plantea Kant dos problemas: el de la existencia de Dios, y el de la determinación de su concepto. Es conocida la solución que ofrece para el primer problema: el "argumento moral" demostrativo de la existencia de Dios. Esta existencia es postulada como condición, sólo bajo la cual nos es comprensible la posibilidad del sumo bien. Y debe ser postulada, pues la realización del sumo bien nos es mandada incondicionalmente. La obligatoriedad incondicional del mandato se ofrece a sí misma por garantía de las condiciones de posibilidad de su realización. [18]

Por lo que atañe al segundo problema, la determinación del concepto de Dios se logra por la consideración teleológica del mundo. La determinación del concepto de Dios por esta vía se obtiene en dos etapas. En primer lugar, la teleología física nos permite decir que (obligados por la constitución de nuestra facultad cognoscitiva) tenemos que pensar la naturaleza como producto de un entendimiento creador. Con esto no alcanzamos todavía a determinar este entendimiento creador como un entendimiento divino

17. Entre éstas últimas se destacan las investigaciones españolas: Adela Cortina Orts: *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Salamanca, 1981. José Gómez Caffarena: *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983. Rogelio Rovira: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*. Madrid, 1986. Pero también fuera de España se ha prestado recientemente atención al tema: Georg Picht: *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985; Josef Schmucker: *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, 1990.

18. La prueba moral de la existencia de Dios se desarrolla en la *Crítica de la facultad de juzgar* en Ed. Acad. V, 450. Véase la excelente exposición de Rogelio Rovira, op. cit. capítulo V, pp. 155-179.

(podríamos estar ante un demiurgo, ante un entendimiento meramente natural, que al crear el mundo hubiese actuado sólo por necesidad interna de su propia naturaleza). En un segundo paso, la teleología física se completa con la teleología moral. El concepto de fin final [19] de la creación nos suministra un principio para determinar el concepto de la causa inteligente del mundo: si el mundo ha sido creado en vistas a un fin final, el creador no será sólo una inteligencia que por su propia y natural disposición (es decir, de un modo ciego) diese leyes a la naturaleza, sino será un rector legislador en el mundo de los fines morales; será una personalidad moral supremamente sabia y buena, esto es, será un dios. De este modo logramos reconocer como Dios a la causa inteligente del mundo, y al mismo tiempo logramos atribuir al concepto de Dios la suprema sabiduría (conocimiento del bien supremo y adecuación de la voluntad a él) [20] a la vez que la omnipotencia (necesaria para la creación). De la propiedad de la sabiduría suprema se deduce que Dios es un legislador santo, un juez justo y un gobernador bueno, [21] esto es, se deducen los atributos morales de Dios.

Otra vía para la determinación de los atributos de Dios es la consideración del postulado de la existencia de Dios como condición de posibilidad del sumo bien (en la reflexión). Para su realización se requiere que Dios posea los atributos de omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia y eternidad (estas últimas propiedades como el modo que tenemos nosotros de concebir lo que no está afectado por el espacio ni por el tiempo). Sabemos que el sumo bien (la conjunción de la máxima felicidad con la máxima virtud) es mandado incondicionalmente por la razón práctica; esta necesidad práctica de la realización del sumo bien es la que presta validez objetiva a las condiciones teóricas de la posibilidad de él, expresadas en la existencia de Dios, y en las determinaciones que inevitablemente debemos atribuir a su concepto, para

19. *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 444. Recordemos que -como lo aclara Kant en Ed. Acad. V 443- con la expresión 'fin final' no nos referimos a un fin propio de la naturaleza, sino al fin de la existencia de la naturaleza misma; nos referimos a la razón por la cual el entendimiento supremo ha creado los seres finitos.

20. *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, p. 130 s.. Cit. por Rovira: *Teología ética*, p. 182.

21. Sobre los atributos morales de Dios véase Rovira: *Teología ética*, Cap. VI, pp. 181-206.

poder comprender la posibilidad de la realización del mandato de la razón práctica.

De este modo atribuimos al concepto de Dios los predicados de la omnisciencia y la omnipotencia, lo pensamos bondadoso y justo (es decir, sabio); lo pensamos eterno y omnipresente. Así, junto con la demostración moral de la existencia de Dios ofrecida en esta obra [22] y en otras, tenemos predicados que determinan (siempre con la validez propia de la reflexión transcendental) su concepto. [23]

II.2.2. Cosmología.

La cosmología como doctrina metafísica positiva surge en la *Crítica de la facultad de juzgar* a partir de la consideración del mundo como materia para la realización del bien supremo. Mientras el tratamiento de la idea del mundo en las antinomias de la *Crítica de la razón pura* conduce al rechazo de la cosmología propia de la metafísica tradicional, [24] se puede encontrar en la *Crítica de la facultad de juzgar* el desarrollo de una cosmología positiva mediante la idea del bien supremo. Este desarrollo es más difícil de encontrar en el texto que el de la teología, pues está intercalado con el de ésta última. Pero se lo halla especialmente a partir del parágrafo 88. [25]

Estamos obligados a priori, por la razón, a contribuir a la realización del sumo bien, que consiste en el enlace de la máxima felicidad de los seres racionales, con la máxima virtud. Nuestra contribución, sin embargo, se reduce a uno solo de los aspectos de este sumo bien: a la virtud, que es aquello que depende enteramente de nosotros. La otra parte de ese sumo bien (la

22. La demostración de la existencia de Dios se ofrece en la *Crítica de la facultad de juzgar* después de la determinación de su concepto, en Ed. Acad. V, 450.

23. Esta determinación del concepto de Dios se completa en numerosos pasajes de la obra de Kant: *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 140 y 131 nota; *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII, 257; *Metafísica de las costumbres*, doctrina de la virtud, § 13, Ed. Acad. VI, 439; *Lección de filosofía de la religión* (Kurt Beyer: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Halle, 1937) p. 130, etc..

24. Sobre este tema véase Josef Schmucker: *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, 1990, pp. 90 ss. (comentario al texto de Kant).

25. Ed. Acad. V, 453 ss..

felicidad) depende de la naturaleza, y su realización es problemática, desde el punto de vista teórico. Ahora bien, si la virtud ha de poder ser realizada efectivamente en este mundo, ello supone que el mundo sea adecuado o apto para la realización de las intenciones de la razón pura práctica. "Sin la colaboración de la naturaleza" sería imposible la efectuación de aquel fin que empero nos es mandado incondicionalmente por la razón práctica. [26] Este mandato incondicional es el fundamento de la validez objetivo-reflexiva de la idea de mundo aquí expuesta: la ley moral nos manda realizar el fin final de nuestra razón práctica; tenemos que suponer la realizabilidad de ese fin; nuestro fundamento para suponerla es el mandato de la razón expresado en la ley moral. Suponer la realizabilidad de ese fin equivale a pensar, en el mundo, una naturaleza de las cosas tal, que concuerde con ese fin final. [27] Alcanzamos así un enunciado sobre el mundo como noúmeno; enunciado cuyo fundamento

26. Ed. Acad. V, 455. Cf. *Fortschritte d. Metaph.*, Ed. Acad. XX, 307. Véase igualmente *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII, 264, como también *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 176, 453 y passim. Véase sobre esto M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 346 y passim.

La concordancia de la configuración del mundo, con el fin incondicionado que propone nuestra razón pura práctica, es el fin final de la creación (*Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 455) que Leibniz y Wolff identificaran con la gloria de Dios. Wolff: *Theologia naturalis* II, § 371, citado por Félix Duque (editor): Immanuel Kant: *Sobre el Tema del Concurso para el año del791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlin: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, 1987, p. 115 nota 49 . Leibniz: *Monadologia*, § 86 y § 87; *Vindicación de la causa de Dios...* § 46; *Principios de la naturaleza y de la gracia...* § 15. Véase además Kant: *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 131, y especialmente *Crítica de la facultad de juzgar*, § 87, Ed. Acad. V, 449, nota.

27. En el mismo sentido afirma Düsing que si no hubiera una conformidad de la naturaleza a fines, "si todo orden de la multiplicidad fuese mero azar y si lo particular que se nos presenta en la naturaleza pudiese ser en verdad inaccesible e incomprensible, entonces podría ser que no sólo no tuviera lugar el conocimiento particular ni la verdad empírica, [...] sino que tampoco se lograse la acción determinada, es decir, pudiera ser que tampoco se lograse la realización de fines particulares en el mundo; pues la efectuación exitosa de tales fines presupone la posibilidad de la coincidencia y de la unificación de diferentes formas y hechos para lograr un fin". Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 59. El mismo autor señala que Kant alude varias veces a este pensamiento de la conformidad a fines, como posibilitante de la realización de fines morales; remite a *Crítica de la facultad de juzgar*, XIX s.; 282; 419, y § 83.

es práctico, pero que no es en sí mismo un enunciado práctico, pues la ley moral no lo requiere para nada. Nos hemos internado así en el dominio de la cosmología racional.

Lo que esta ciencia nos enseña es que el mundo debe ser de tal índole, que en él se puedan llevar a cabo las acciones de un ser libre y responsable.[28]

La reflexión sobre la posibilidad del sumo bien nos conduce a afirmar que el mundo posee esa propiedad.[29] Tal afirmación es un juicio reflexivo, y es un enunciado de la cosmología racional crítica.

Esta consideración del mundo se puede caracterizar como conformidad moral a fines. Hay que preguntarse ahora en qué se distingue de lo que hemos llamado ontología, esto es, de la consideración de todas las cosas en general como fines, tal como la examinamos en la primera parte de este escrito.

Para Düsing [30] no se trata aquí sino de una fundamentación accesoria del principio universal transcendental de la conformidad de la naturaleza con nuestras facultades cognoscitivas. La conformidad a fines morales no constituiría entonces una especie independiente de conformidad de la naturaleza a fines. [31] Creo que esto debe entenderse como si la conformidad de la

28. En un sentido similar habla Félix Duque de la disponibilidad de la naturaleza para recibir la causalidad por libertad; véase Félix Duque: "Causalidad y teleología en Kant", en: Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (editores): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ed. del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, editorial Tecnos, Madrid, 1989, pp. 285-307, aquí especialmente p. 301 y las páginas 304 y ss.

29. Es interesante observar que el concepto de libertad recibe, mediante esta consideración de la cosmología, un enriquecimiento que consiste en que libertad no significará, en este contexto, solamente autonomía, sino también, y especialmente, "autocracia" (*Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 468; *Fortschritte d. Metaph.*, Ed. Acad. XX, 295). Esta expresión significa lo que los filósofos estoicos llamaron la "autarcía", esto es, la independencia o autosuficiencia para alcanzar la felicidad. La libertad, entendida como esta autosuficiencia, implica cierta ordenación del mundo natural, que al menos no la haga imposible.

30. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 100.

31. Marc Wogau reconoce la conformidad a fines morales como una clase independiente de finalidad objetiva práctica (Konrad Marc Wogau: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, tabla de p. 71). Sin embargo, hace notar que la clasificación de los modos de la conformidad a fines, ofrecida por Kant en la introducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*, no contempla esta especie de finalidad. Tampoco la trata él mismo por separado.

naturaleza, requerida para la realización de fines morales, consistiese en la previsibilidad y constancia de las leyes naturales particulares; gracias a esa previsibilidad y constancia, el actor moral podría organizar su acción y prever su curso causal como acontecimiento del mundo.

Si mi interpretación de la tesis de Düsing es acertada, puedo agregar que esta tesis no abarca toda la significación de la conformidad moral a fines. En efecto, me parece que podemos afirmar que en razón de esa conformidad que guardan a priori (que deben guardar, por exigencia de la ley moral, que exige incondicionalmente ser cumplida) con los fines morales, los hechos y las leyes particulares de la naturaleza adquieren un significado diferente, propio de la esfera de lo práctico. No importan aquí las conexiones y regularidades fenoménicas; se trata de un *aspecto moral* del mundo, por el cual éste se convierte en la *materia de la acción moral.*

Por esto puede Kant (que en eso sigue a Leibniz) [32] *distinguir* entre el mundo natural y el mundo en el cual se halla esta teleología moral; y llega a afirmar que la teleología moral es un concepto que se aplica al *mundus noumenon.* [33]

Esto supone que el concepto de la conformidad de la naturaleza a fines *morales* es un concepto diferente del de la conformidad a fines, que se venía desarrollando en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Es un concepto que no puede reducirse -como lo hace Düsing- al concepto de ordenaciones y conexiones de los objetos naturales, tales que permitan la acción libre. Más bien, se trata de una regularidad *de otro orden* enteramente diferente: se trata de una regularidad referida al *substrato suprasensible* del mundo, y no se trata de los fenómenos. Los fines que son conceptos de reflexión en el enjuiciamiento de la naturaleza, son muy diferentes de los fines que son objeto de mandato de la razón práctica. El acomodo de la naturaleza a aquellos fines es un postulado de la reflexión teórica. El acomodo a los fines morales es una condición de posibilidad del cumplimiento del mandato incondicionado: es una necesidad práctica. Son *otros fines* los que aquí se proyectan sobre la naturaleza.

32. Véase p. ej. *Monadología* § 86.

33. *Crítica de la razón pura*, A 814=B 842: "...un mundo [...] en el cual debemos situarnos según los preceptos de la razón pura, pero práctica, y el cual es, por cierto, tan sólo un mundo inteligible..."; *Fortschritte der Metaphysik*, Ed. Acad. XX, 308: "...suponer [...] en el mundo, como objeto en sí mismo, una conexión moral-teleológica...".

Si esto es así, correspondería estudiar las relaciones entre el orden de la naturaleza y el orden de la libertad, para decidir si acaso hay una total cesura entre un reino y el otro, o si hay alguna conexión entre ellos. Este tema exigiría un desarrollo propio muy extenso. Bástenos observar que la conexión entre esos órdenes se produce mediante el concepto del substrato suprasensible de la naturaleza.[34] El propio Düsing reconoce que la naturaleza, en su multiplicidad empírica y en la legalidad de lo particular, se podrá determinar por fines de una causalidad inteligible por libertad, sólo si su substrato inteligible, incognoscible teóricamente, es compatible con lo suprasensible que conocemos prácticamente por libertad.[35]

II.2.3. Psicología.

En el final del § 89 de la *Crítica de la facultad de juzgar*[36] desarrolla Kant inesperadamente una psicología racional; la presencia de este desarrollo en ese lugar no se justifica, salvo si se la explica en razón de un marco de referencia constituido por el concepto de metafísica que hemos citado al comienzo de nuestra exposición. Dicho concepto de metafísica *requiere* la presencia de una *psychologia rationalis* junto a la cosmología y a la teología. Esto confirma nuestra suposición, de que Kant sigue como guía para la configuración de su argumentación, la estructura de aquel concepto.

En el texto que consideramos se destacan dos asuntos: el tema de materialismo y espiritualismo, y la concepción de la psicología como antropología empírica. La psicología racional permite saber teóricamente que las acciones del ser pensante y los fenómenos del sentido interno no se pueden explicar de manera materialista. La psicología propia de la filosofía transcendental no intenta (como la *psychologia rationalis* dogmática) demostrar la

34. *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, XX: "Debe haber, por consiguiente, un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible, que yace en el fundamento de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad contiene prácticamente". Citado en este contexto también por Düsing, op. cit.,p. 109.

35. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 110.

36. Ed. Acad. V, 460 y s..

inmaterialidad de la *substancia* pensante; sino que demuestra con todo rigor[37] que una explicación del yo pensante (no de la substancia, pues nada nos autoriza a afirmar que el yo pensante sea una tal) es imposible mediante principios materialistas. Por cierto que esto no es suficiente para afirmar la espiritualidad del alma; pues ni la materialidad ni la inmaterialidad pueden afirmarse del noúmeno que está en el fundamento de los fenómenos anímicos; este noúmeno "no es ni materia, ni un ser pensante en sí mismo, sino un fundamento desconocido de los fenómenos" [38] y aun pudiera ser que aquello mismo que produce en nosotros las representaciones del sentido externo, fuese también, en sí mismo, sujeto de pensamiento. [39]

La razón pura teórica puede afirmar una doctrina positiva de la psicología racional, sólo cuando restringe la pretensión de validez de tal doctrina, y la funda en la reflexión. De este modo se consigue afirmar la inmortalidad del alma, como condición sólo bajo la cual es posible, según nuestra comprensión, la realización de aquello que la razón práctica manda de modo incondicionado. El concepto de libertad y el de fin final prescripto por la ley moral permiten determinar el concepto de alma, deduciendo la existencia y las propiedades de este objeto suprasensible (propiedades que contienen la condición de posibilidad del cumplimiento de las leyes morales y de la realización del fin final). [40]

Si se abandona aquella restricción de la validez de los enunciados de la psicología racional, tales enunciados tendrán la pretensión de validez respecto de su objeto (el alma) y no ya tan sólo validez respecto de nuestra reflexión sobre él. La psicología se vuelve, en ese caso, un conocimiento teórico; pero tal conocimiento no extrae sus datos del objeto suprasensible (alma) sino que requiere datos empíricos, que le son suministrados, no por el alma sola, sino por el compuesto del que tenemos efectivamente experiencia: por el hombre viviente. Es imposible para nosotros distinguir claramente, en estos datos, lo

37. Cf. *Fortschritte der Metaphysik*, Ed. Acad. XX, 308 s., y *Crítica de la razón pura*, A 379.

38. *Crítica de la razón pura*, A 380.

39. *Crítica de la razón pura*, A 359. Cf. Fr. Paulsen: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart (1898) 7ª ed., 1924, p. 258.

40. *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 473 y 474.

que pertenece al alma sola, y lo que está en el ser pensante gracias al cuerpo.[41] La psicología se vuelve así antropología empírica, conocimiento de nuestro yo pensante, en vida de éste. Tal como el tema del inescrutable substrato de los fenómenos, el cual podría, como dijimos, reunir en sí, de una manera incomprensible para nosotros, el pensamiento y la extensión, también este planteo de Kant conduce al problema del comercio de alma y cuerpo; pero este problema queda en la *Crítica de la facultad de juzgar* sólo sugerido, y no recibe mayor tratamiento.

Son muchos los problemas de la psicología racional que quedan sin resolver en la exposición de Kant.[42] Entre ellos resultan especialmente llamativos, por estar explícitamente planteados en la *Crítica de la facultad de juzgar*, el tema del principio de vida, y el tema de la fuerza plástica o configuradora. [43]

II.3. El problema de la validez de los conceptos de la metafísica.

Hasta aquí hemos desarrollado las líneas generales de una metafísica, tal como ella está contenida en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Hemos visto que se puede detectar en esa obra la estructura de una metafísica tradicional, y que en ella están contenidos, como planteo al menos, todos los temas de la metafísica especial. Pero el estro metafísico de la *Crítica de la facultad de juzgar* no termina allí, sino tan sólo empieza.

Por ahora no hemos hecho más que considerar los conceptos de la metafísica como conceptos de la reflexión; por lo que respecta a su validez, esto significa que la poseen sólo para nosotros: somos nosotros quienes, por la índole y las limitaciones de nuestra inteligencia, nos vemos forzados a elaborar los mencionados conceptos, y a determinarlos del preciso modo como lo hemos hecho. Esto no tiene ningún valor como determinación de los objetos nouménicos a los que tales conceptos pretenden referirse.

41. *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 460; cf. *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 335, *Fortschritte der Metaphysik*, Ed. Acad. XX, 308.

42. En la llamada *Metafísica Pölitz* desarrolla Kant una teoría más completa de la psicología racional. Véase la exposición de ella en Paulsen, op. cit. pp. 259-262.

43. Sobre ésta última, cita F. Duque a J. Fr. Blumenbach: *Ueber den Bildungstrieb*, Göttingen, 1782 (Duque, F.: "Causalidad y teleología en Kant", op. cit., p. 303).

La metafísica kantiana puede dar -y en efecto da- un paso más: encuentra el modo de procurarles validez objetiva a aquellos conceptos puros alcanzados mediante la reflexión y carentes de datos. Se logra esto mediante el enlace de la esfera de lo teórico con la de lo práctico.[44] Si la razón práctica afirma la validez objetiva de esos conceptos de la razón teórica, el resultado de tal afirmación es que los objetos correspondientes a esos conceptos obrarán en el mundo real como si tuvieran realidad plena (a pesar de que la razón teórica no puede, por falta de datos sensibles, confirmar aquella validez). Esta afirmación de una proposición teórica (por ejemplo "existe Dios") por parte de la razón práctica es la *fe*. [45] Al concepto de fe están dedicados los parágrafos 90 y 91 de la *Crítica de la facultad de juzgar*; no desarrollaremos aquí este concepto; [46] pero sí es necesario advertir que el tratamiento de este concepto en este lugar no puede tener otra función que la de procurarles validez objetiva a los conceptos de la metafísica establecidos previamente por reflexión. Esto nos hace vislumbrar una salida del ámbito de la mera reflexión, y correspondientemente, un ingreso en el ámbito de una metafísica nueva, que no es ni enteramente práctica ni enteramente teórica.

III. Conclusión.

Observa Klaus Düsing [47] que se ha solido tratar a la *Crítica de la facultad de juzgar* como si concluyese en el parágrafo 81; esto indica que se

44. *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 463 s..

45. *Fortschritte der Metaphysik*, Ed. Acad. XX, 297. Véase la exposición general del tema de la fe en *Crítica de la razón pura*, A 820= B848 - A 831=B 859.

46. Sobre el concepto de fe y su función en la metafísica kantiana véase Max Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 274 y pp. 396 ss.. Para una comparación con la fe religiosa cf. José Miguel Odero: "Autonomía y fe cristiana. Consideraciones al margen de la «Crítica de la razón práctica» de Kant" en: Autori Vari: *Persona. Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale.* (Roma, 7-12 aprile 1986) pp. 853-858. Odero ha destacado los aspectos cognoscitivos del concepto kantiano de fe en: "Cognitive faith in Kant", en: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990*, Bonn, 1991, pp. 267-271.

47. Klaus Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 15. Una observación muy semejante se encuentra en Salvio Turró Tomás: *Antecedentes kantianos de la Filosofía del espíritu*, Barcelona, 1986, p. 1 y passim.

ha procedido, en el estudio de esta obra, de acuerdo con el interés y con la interpretación de conjunto propios de escuelas que entienden la filosofía de Kant de manera exclusiva como teoría de la ciencia. El precio de imponer tan rígidamente este esquema de interpretación es, por lo pronto, desdeñar o desconocer sesenta páginas de buena y legítima doctrina kantiana. Pero el precio es, sobre todo, desconocer las indicaciones que Kant mismo ofrece acerca de la intención última de su actividad filosófica. Una investigación como la que he propuesto aquí podría contribuir a corregir esa deficiencia.

Al término de nuestro rápido repaso de la *Crítica de la facultad de juzgar* hemos hallado confirmada nuestra hipótesis de que en esta obra -especialmente en su segunda parte- se encuentran todos los elementos que constituyen una metafísica en sentido tradicional. Esta metafísica, si bien contiene elementos propios de la razón práctica entre sus fundamentos, no puede considerarse como propia exclusivamente del dominio de la razón práctica. Es más bien una ciencia en la que intervienen en peculiar alianza, tanto la razón práctica como la teórica; ello se nota incluso en los breves desarrollos que hemos dedicado a la teología y a la cosmología racionales.

Hay que advertir que los motivos metafísicos que hemos considerado no son los únicos que se pueden encontrar en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Hemos dejado de lado algunos importantísimos, como el del intelecto intuitivo. (§ 77) Nuestro examen se limitó a detectar los principales temas de la *metaphysica specialis*.

La innegable existencia de esta metafísica en la obra que estudiamos no debe hacernos sospechar un retroceso del autor a una actitud precrítica. Más bien debemos observar que la crítica de la razón tuvo, entre otros resultados, el de producir una transformación de la metafísica. Después de la crítica de la razón resultó ser imposible la metafísica dogmática tradicional; pero no la metafísica en general. Ésta sobrevive con dos transformaciones esenciales, que aquí sólo mencionaremos sin desarrollarlas [48]:

48. Sobre la metafísica crítica véase nuestro trabajo "Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis" en: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990,* Bonn y Berlin, 1991, Tomo I, pp 103-126.

La primera de estas transformaciones consiste en la alianza indisoluble, en la nueva metafísica, de la razón teórica y la razón práctica. La segunda transformación consiste en el carácter reflexivo propio de los juicios de la nueva ciencia. Esto último les da a sus enunciados una validez peculiar, limitada. Pero gracias a la intervención de fundamentos prácticos incondicionados, la validez de los enunciados metafísicos puede ser algo más que meramente subjetiva.

MARIO CAIMI (UBA - CONICET)

HANNAH ARENDT Y LA CRÍTICA DEL JUICIO. EN OCASIÓN DE UN BICENTENARIO.

El aspecto más atrayente de la lectura que Arendt hace de la *Crítica del Juicio* [1] es su capacidad para llevar a la luz los elementos centrales de una filosofía política que Kant no habría expuesto expresamente en ninguna obra, pero que es posible encontrar en la de 1790, no obstante estuviera motivada por otro tipo de problemática. Nuestra filósofa sabe delinear, entonces, lo que sería el aporte kantiano a la concepción del apriori de la práctica pública de los hombres. Más concretamente: Arendt encuentra estos fundamentos de una filosofía política (libertad, desinterés personal, pluralismo, apertura a la opinión del otro) en las consideraciones kantianas sobre el "Juicio estético", pues entiende que la predicación de belleza se respalda en un apriori análogo al que hace posible la formación de una opinión pública y un sentido común democráticos. O sea, el eje de su hermenéutica es su defensa del intercambio libre de opiniones en la *Oeffentlichkeit*, como base de una comunicación y una convivencia auténticamente humanas.

El primer paso de la interpretación arendtiana es, consecuentemente, distinguir la evaluación reflexionante tanto frente a las operaciones del conocimiento como ante las normas morales. Estética y política son actividades del espíritu que conciernen a lo "particular", y sus resultados -los juicios en cuestión, con una incidencia social determinada- son siempre "opiniones", proposiciones contingentes cuyo valor de verdad no está condicionado por universales **duros**, como las categorías y los imperativos.

Lo esencial es que la reflexión operante en la apreciación de la belleza y en la propuesta de pautas de conducta colectivas testimonian de la inserción

[1] Me refiero especialmente a Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy.* Edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

del hombre **concreto** -no del "cogito" ni de la "humanidad" en abstracto- en el mundo de la vida; esto es, reflexionar implica participar libremente junto a los semejantes en la conformación de las formas de vida comunitarias. Una inserción y una participación, entonces, que Arendt, desde su perspectiva - digamos- existencial, entiende como no tematizada por Kant en las otras *Críticas* y sólo indirectamente en la que hoy recordamos; pero que, sin embargo, ponen en evidencia la peculiar relación del hombre con sus prójimos. El Juicio es la facultad inherente a la "mundanidad" del ser humano; de aquí su intrínseca politicidad. Al operar distanciada tanto del determinismo categorial como de la absoluta libertad moral, la *Urteilskraft* es condición trascendental del encuentro con los otros y de la participación conjunta en los asuntos mundanos.

No es ésta la ocasión para adentramos en el pensamiento global de Arendt. Destaquemos solamente que su planteo está motivado, además que por la vivencia de la crisis de la modernidad en la primera posguerra y los horrores del totalitarismo, también por una fuerte inspiración clasicista, y constituye una actualización reivindicatoria de la *frónesis*, en clara alternativa a la tendencia propia de los modernos, acusados de haber reducido toda estructuración de la convivencia pacífica al operar de un poder coactivo monopolizado por un "representante"; es decir, por alguien que, con sus decisiones instrumentales, desactiva el participacionismo político y lo reemplaza con una praxis gubernamental que pretende ser técnica y neutral. Arendt se inspira así en el modelo de la polis (más o menos mítica), porque su ideal es el de una conformación lo más participativa y pluralista posible del espacio público, para que éste funcione como contrapeso y juez crítico del poder estatal, constriñéndolo a un ejercicio limitado y visible de su autoridad.

El segundo motivo es la postulación de una suerte de jerarquizada independencia de la reflexión política frente a la lógica de lo socio-económico, en consonancia con la autonomía de lo estético frente a toda consideración utilitaria. Se trata de un tema que marca la continuidad de su pensamiento (basta remitir a *La condición humana*); sólo que aquí, al leer la *Crítica del Juicio* en la fase final de su evolución filosófica, Arendt sabe que al acentuar la superioridad y autonomía de la comunicación formativa de las normas públicas, está extrayendo las consecuencias más fructíferas de una idea que Kant habría visualizado tardíamente, y la está contextualizando en el marco de los problemas éticos contemporáneos.

Consideremos ahora, con algún detalle, las características indicadas.

Para poder articular su interpretación del Juicio como operatividad **creativa**, distinta de la mera producción de objetos teóricos (conocimiento) y materiales (trabajo), Arendt debe dejar de lado toda proyección gnoseológica de la reflexión. A su entender, las proposiciones cognoscitivas no dejan lugar a ningún tipo de actividad libre del sujeto. Los conceptos intervinientes compelen sin atenuantes ni escapatorias: la universalidad de estas proposiciones no deja espacio al disenso u opinión alternativa.

A Arendt le resulta imprescindible que el juzgar reflexionante se desligue de las estructuras trascendentales del conocimiento, pues, si así no fuera, quedarían anulados el relativismo y pluralismo de la relación comunicativa; es decir, no encontraría legitimación el proceso comunitario de conformación e intercambio de opiniones con vistas a la persuasión del otro; un proceso bien distinto del de la exposición y enseñanza de una verdad.

En este sentido, son sintomáticas las consideraciones arendtianas sobre la función no gnoseológica, pero sí comunicativa de la imaginación en la reflexión. En virtud de su poder representativo, esta facultad permite el **distanciamiento** frente al objeto en su facticidad inmediata, lo cual es la condición del **desinterés** característico no sólo de la evaluación estética, sino, más en general, de la comunicación abierta en el espacio público. La imaginación permite ponerse en el lugar del otro al relativizar la perspectiva personal mediante la multiplicación de la propia visión, o sea, al hacer que la visión subjetiva pierda la convicción de que se está frente a la cosa en su "verdad", porque uno mismo es el privilegiado que la ha captado.

Gracias a la capacidad imaginativa de hacer presente lo ausente (representándolo), o de hacerse presente pese a estar ausente (poniéndose en el lugar del otro), el sujeto se distancia del objeto evaluado. La imaginación permite superar, de este modo, el subjetivismo, el particularismo distorsionante ligado a toda afección inmediata, que experimenta un *yo* empírico en una situación dada. La imaginación rompe esta privacidad, esta irreproducibilidad de la sensación individual, y abre el camino a la socialización de la experiencia personal mediante la incorporación de la misma a la perspectiva comunitaria.

La representación subjetiva adquiere, así, una forma peculiar de universalidad, asentada en el desinterés y la imparcialidad. La función imaginativo-reflexionante es la condición trascendental de la sociabilidad, entendida ésta como participación en el foro libre de opiniones, porque en la constitución misma de toda opinión opera el Juicio como facultad del pluralismo. Se trata, obviamente, de una condición también trascendental,

pero diversa tanto del apriori gnoseológico como del apriori moral, ya que éstos generan una objetividad ante la cual no caben los matices de la comunicación persuasiva.

Arendt considera que la sugerencia más fructífera de Kant acerca de cómo la reflexión armoniza particularidad y universalidad es la noción de **ejemplo**, y, consecuentemente, de **validez ejemplar** de aquello que opera como *tertium comparationis* entre los particulares. En toda representación de un objeto, éste es reconocido como lo que es gracias a que opera un elemento "esquemático", que vale como la "forma" a la cual el objeto particular debe adecuarse, para ser reconocido, precisamente, como tal. Esta forma de sistematización o esquema, indica los rasgos genéricos y específicos, sólo respetando los cuales (o sea: sólo mostrándose como conforme a ellos) algo puede ser juzgado como "ejemplo" de una noción universal.

Según nuestra filósofa, entonces, cuando evaluamos reflexivamente un objeto como "ejemplo" o "caso particular", estamos enunciando un universal del único modo en que podemos acceder a él **cuando no es conocido en sentido estricto**, o sea, evaluándolo como una noción que se presentifica en lo particular, mostrándose en la cosa concreta, la cual es así, repetimos, su "ejemplo".

Para ello necesitamos un elemento que funcione para con el concepto empírico de un modo equivalente a como los esquemas operan en el **conocimiento** respecto de las categorías. Un elemento que, además (y esto es decisivo para Arendt), por ser un producto de la imaginación reflexionante, tiene el destino social y comunicativo que tal facultad no puede dejar de imponerle.

En lo que hace a la **moral**, la compulsividad del imperativo no es menor que la de las categorías; y, fundamentalmente, la responsabilidad del sujeto queda determinada a partir de un examen de la razón ante sí misma, en la interioridad o privacidad del *yo* nouménico, de una manera ajena a la apertura y a la mundanidad propias del Juicio. Para Arendt, los principios morales válidos para todo ser racional carecen de efectividad sobre la práctica pública concreta de seres humanos interrelacionados en este mundo; es decir, no tienen nada que ver con la acción.

Finalmente, en cuanto a la **teleología** y a su función sistematizadora de la multiplicidad de eventos históricos, Arendt imputa a su sujeto/actor ser tan abstracto como el de la moral: razonar en términos de un género o especie, la "humanidad", equivale a someterse a la lógica de la historia natural, no la

humana. Con el agregado de que la marcha evolutiva de la "humanidad" resulta siguiendo el eje que le marca la ficción del "progreso", una representación que anula lo particular al disolverlo en un proceso supraindividual; que asimismo impide pensar el pasado con desinterés e imparcialidad, al imponer un único sentido a los hechos; y que, por último, atenta contra la dignidad del hombre, al someterlo a un curso progresivo hacia una meta inalcanzable, de acuerdo a una legalidad objetiva que es idéntica a la que preside rigurosamente la evolución de los organismos naturales. La teleología, entonces, anula la libertad.

En función de lo precedente, digamos que el camino seguido por la argumentación arendtiana es el que lleva a depurar la reflexión judicativa de eventuales similitudes con el proceder de la razón práctica, luego de haberla desligado de las funciones cognoscitivas (con el exceso hermenéutico de desconocer la cuestión esencial de la **sistematicidad** en la tercera *Crítica*, una temática que habría reforzado su propuesta). De este modo focaliza la operatividad del Juicio en el problema de la conciliación entre las distintas perspectivas personales sobre los asuntos de interés colectivo y, mediatamente, también individual. Nuestra pensadora busca legitimar, recurriendo al Juicio, la estructura a priori de los criterios de evaluación compartidos socialmente.

Aun a riesgo de recordar a un autor, como Rousseau, con quien Arendt polemiza, digamos que la lógica de la "voluntad general" no deja de incidir en la visión arendtiana del **consenso**. No se trata, por cierto, de conformar una voluntad "nacional" (herencia rousseauniana que Arendt rechaza expresamente) ni ningún tipo de sujeto "único", pero sí de superar los particularismos y egoísmos. Si así acontece, se constituye un "sentido común" democrático, soporte y evaluador crítico de las instituciones republicanas. Y ello supone el Juicio como facultad a priori de la opinión pública consensual.

Para nuestra filósofa, como antes para Kant, la posibilidad misma de pensar críticamente depende de la libertad con que puede expresarse lo pensado en el espacio público, sometiéndolo al cotejo con los otros puntos de vista. La razón queda anulada si no logra dar una proyección comunitaria a sus productos, pues no existe un pensar autosuficiente en su aislamiento; por el contrario, el ejercicio mismo de la racionalidad presupone la confrontación e intercambio de ideas con los otros miembros de la *Oeffentlichkeit*. Pensamiento crítico y comunicabilidad, libertad de pensamiento y expresión, son inescindibles.

Arendt encuentra, así, el eje doctrinario de la tercera *Crítica* en la reflexión 763, sobre antropología: "La compañía es indispensable para el pensador"; y apoya su propuesta en un fino análisis de los textos centrales de la obra de 1790 sobre esta cuestión, en especial el parágrafo 40. Todo lo cual le permite desarrollar una interpretación que, si bien puede desactivar en cierto modo el aspecto de enfrentamiento y polémica ínsito en la idea misma de razón crítica, sin dudas potencia el momento del consenso en torno a las premisas y al marco social y cívico para el uso público de la razón. A Arendt le interesa la *pars construens* del Juicio y el espacio público como su ***constructum***.

Esta dimensión de apertura a la alteridad, propia de toda evaluación reflexionante, implica asimismo que su sujeto ejerza su racionalidad críticamente sobre sí mismo; lo cual presupone y exige una suerte de des-subjetivización de las propias opiniones y la adopción de una perspectiva imparcial. Reflexionar significa ponerse en el lugar del otro, evaluando los motivos que llevan a juzgar de tal o cual manera; una adopción del punto de vista ajeno, entonces, para comparar, ratificar o rectificar el propio. Lo cual no tiene por qué acontecer con las opiniones ajenas efectivas y reales, sino con las **imaginadas**, o sea con las que resultan de un desdoblamiento ideal de la propia personalidad, que nos llevan a asumir opiniones diversas a las que sostenemos, para ponderar éstas de un modo abierto.

A estas connotaciones del juzgar reflexionante (a saber: la pluriubicuidad de su sujeto y la conexa imparcialidad de las evaluaciones) se suma la de la **visibilidad** de todo lo concerniente a la política. De esta manera, el Juicio como facultad del "discernimiento práctico" funciona en conformidad con la misma estructura trascendental con que se reflexiona estéticamente, con el "gusto". En ambos casos, el producto de la reflexión se define por la cualidad de ser visible, contemplable, abierto a la mirada crítica.

Según Arendt, fue en ocasión del análisis de los juicios de gusto que Kant descubrió el presupuesto trascendental de la comunicabilidad. El Juicio estético es la facultad evaluativa básica, el apriori de toda reflexión, pues presupone y exige, en forma paradigmática, la libre comunicación de opiniones críticas. Y ello es así porque en el Gusto convergen las dos series de operaciones fundamentales de la *Beurteilung* reflexionante: las operaciones imaginativas y las judicativas propiamente tales. Es en la dimensión estética donde se capta, mejor que en ninguna otra, el absurdo de un juicio en soledad; se capta, esto es, la sociabilidad esencial del hombre. Arendt lleva su

interpretación al extremo de hacer derivar el juzgar político del estético, porque es en éste donde se encuentra operando en su pureza el impulso trascendental a la conformación de un ámbito de validez general o **social** para sus proposiciones. La predicación de belleza vale como prototipo del juzgar político. En los dos casos, insistimos, la apertura a la alteridad humana se traduce en la visibilidad del objeto "juzgado" y en la configuración de un sujeto, el "sentido común", como vocero de la opinión generalizada.

Este "*gemeinschaftlicher Sinn*" es lo que confiere dimensión comunitaria a los juicios reflexionantes; él conlleva la superación del particularismo, pues juzgamos como participantes de una comunidad asentada en el consenso y guiados por el criterio de la comunicabilidad. El sentido común es el elemento socializante o de integración colectiva del *yo*, al que Kant -según Arendt- no le habría concedido el lugar trascendental apropiado en el *corpus* crítico.

Correlativamente, el hombre con adecuado Juicio e integrado a la opinión comunitaria y democrática es aquél que posee un "espíritu amplio" (*erweiterte Denkungsart*), tal de participar con imparcialidad en el foro público y guiar sus evaluaciones por las "máximas del sentido común", de corte no cognoscitivo ni moral, sino doxológico. Son máximas que conciernen a la formación de opiniones y al conexo reconocimiento de los otros, en la reciprocidad propia de la democracia.

La identificación entre estética y política en Arendt nace del esfuerzo, loable por cierto, de armonizar la herencia clásica de la politicidad natural del hombre con la premisa típicamente moderna del acuerdo entre voluntades individuales, como instancia legitimante de la convivencia pacífica. Para ello, Arendt recurre a una argumentación original: como los juicios reflexionantes no son proposiciones científicas en sentido estricto, caen bajo la lógica del consenso por persuasión dialógica y se mueven dentro del mercado libre de opiniones. El espacio público se configura, así, como un foro pacificado en virtud no de la mano invisible de la economía liberal ni de la coacción soberana del Estado-Nación, sino de la imparcialidad que anima a toda evaluación auténticamente crítica; es un escenario ocupado por actores inquietos pero no subversivos de las reglas del espectáculo, y cuyas acciones adquieren el significado que les van dando los titulares de la capacidad judicativa, libres e iguales, desinteresados e imparciales.

Escapa al sentido de esta charla afrontar el carácter de esta estetización arendtiana de lo político. A modo de conclusión simplemente destaquemos

que, así como Arendt vio en la noción de lo público un concepto clave del kantismo, es innegable que la misma idea tiene una importancia decisiva en su propio pensamiento, el cual, a la manera de una lógica trascendental del pluralismo, hereda y profundiza las enseñanzas de la *Crítica del Juicio.*

Jorge E. Dotti (UBA - CONICET)

LA CRÍTICA DEL JUICIO Y LA CUENTA DE LAS PÉRDIDAS

(La crítica de Gadamer a la teoría kantiana del arte)

En una nota del capítulo I de *Verdad y Método*, [1] Gadamer propone "abrir la cuenta de las pérdidas" de la *Crítica del Juicio*. Sugiere que, frente a las numerosas ponderaciones de las "ganancias" que arrojó la tercera de las Críticas, es decir, sus aportes positivos, ha llegado la hora de ponderar las "pérdidas", aquello que esta obra restó a la historia del pensamiento, las posibilidades que no dejó madurar o, para decirlo brevemente, su influencia negativa. En este balance, el juicio de Gadamer es muy duro con Kant: con su planteo trascendental -dice- "quedó cerrado el camino que hubiera permitido reconocer a la tradición". La fundamentación trascendental de la estética "representa una ruptura con una tradición, pero también la introducción de un nuevo desarrollo: restringe el concepto del gusto al ámbito en el que puede afirmar una validez autónoma e independiente, en calidad de principio propio de la capacidad de juicio; y restringe a la inversa el concepto de conocimiento al uso teórico y práctico de la razón".[2] Este giro, que se anunciaba en la ilustración alemana, pero que consagró definitivamente la *Crítica del Juicio*, desplazó, según Gadamer, el elemento del que se nutrían los estudios histórico-filológicos, cancelando su pretensión específica de verdad. Los

[1] H. G. GADAMER *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972, 3 Auf. Trad.castellana de A. Agud de Aparicio y R. de Agapito, *Verdad y Método* (en adelante *VyM*), Salamanca,Sígueme, 1984 (Las citas corresponden a esta edición). Se trata de la nota 72, pag. 74, que dice textualmente: "El magnífico libro *Kants Kritik der Urteilskraft*, que tenemos que agradecer a Alfred Baeumler, se orienta hacia el aspecto positivo del nexo entre la estética de Kant y el problema de la historia de una manera muy rica en sugerencias. Sin embargo ya va siendo hora de abrir también la cuenta de las pérdidas."

[2] *VyM*, 73

estudios históricos, que hubiesen podido ganar una plena autonomía, cuando quisieron fundamentarse tuvieron que colocarse al lado de las ciencias de la naturaleza, bajo el equívoco nombre de "ciencias del espíritu": "Y en el fondo esto hizo que se perdiese la legitimación de la peculiaridad metodológica de las ciencias del espíritu". [3]

El juicio que Gadamer abre contra la tercera Crítica hace pensar en ella como una obra que divide la historia del pensamiento en dos aguas: antes y después de la *Crítica del Juicio*. Se trata, por lo menos, de una exagerada —si no falsa— percepción de la influencia de esta obra: es un hecho reconocible que, desde su aparición hasta hoy, ella ha sido la menos popular de la famosa trilogía crítica kantiana. Esto es lo que ha sucedido históricamente, a pesar de la valoración que hicieron de ella, entre otros, Schiller y Goethe [4], a pesar de los penetrantes estudios eruditos que aparecieron después de su publicación en 1790, entre los que sobresale, un siglo después, el ya clásico estudio de Hermann Cohen *Kants Begründung der Ästhetik*. Hay que reconocer incluso que este estudio de Cohen [5] nunca alcanzó la repercusión que efectivamente tuvo su *Kants Theorie der Erfahrung*. Por otra parte, el juicio de Gadamer

[3] *VyM*, 74

[4] En una carta del 3 de marzo de 1791, Schiller escribe a su amigo Körner: "Su(de Kant) Crítica del Juicio, que yo mismo he adquirido, me entusiasma por su nuevo, luminoso, agudo contenido y me ha producido la mayor exigencia de introducirme más y más en su filosofía". Asimismo, en otra carta del 15 de octubre de 1792: "Ahora me sumerjo hasta las orejas en la Crítica del Juicio de Kant. No descansaré hasta que haya penetrado totalmente esta materia y hasta que de ella salga algo de mis manos". En 1830 Goethe escribe: "Es un ilimitado mérito de nuestro viejo Kant el que él en su Crítica del Juicio haya puesto al arte y a la naturaleza juntos y a ambos les haya concedido el derecho de obrar a partir de grandes principios sin un fin determinado". Y en 1831, a los 81 años y a pocos meses de su muerte, Goethe aconseja a sus contemporáneos "estudiar la Crítica del Juicio de Kant". (Cf. K. Vorländer, Einleitung, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1959.

[5] En el estudio introductorio a la traducción castellana de García Morente, éste confiesa refiriéndose al libro de Cohen *Kants Begründung der Ästhetik*: "No es excesivo afirmar que todo este prólogo mío procede directamente de este libro." Un poco más adelante observa: "De Cohen proceden, díganlo o no,todos los demás libros que he leído sobre la Estética de Kant. Sólo puedo citar un libro francés en donde el punto de vista es totalmente distinto, aunque el autor conoce y cita a Cohen. Este libro es el de V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*" (París, Alcan, 1897).

respecto del efecto negativo que produjo la *Crítica del Juicio* en la autocomprensión que a partir de sus determinaciones alcanzaron las ciencias del espíritu reposa sobre un absoluto contrafáctico: un mundo posible (que nunca fue efectivo) de las ciencias sociales sin las restricciones señaladas por Kant; una discusión metodológica (que nunca existió) sin el modelo de las ciencias naturales y, finalmente, una noción de la verdad apartada de la concepción griega de *episteme*, tal como ella se consagró con los desarrollos de la ciencia moderna y sólo después fue abarcada por el pensamiento filosófico.

La comprensión que alcanza Gadamer de la *Crítica del Juicio* se desarrolla, por lo menos, en tres grupos de problemas diferentes. Un primer grupo atañe, desde el punto de vista de la historia de las ideas, a su apreciación de la evolución que adquiere el concepto de "sentido común" en la obra kantiana y, con él, el concepto de "gusto". Esta es una investigación erudita sobre la evolución de dichos conceptos y la tesis central puede sintetizarse del siguiente modo: con Kant se abandona definitivamente la tradición político-moral de concepto de sentido común.

Un segundo grupo de críticas, de carácter más sistemático que histórico, correspondería propiamente a la teoría del arte kantiana. Allí sostiene Gadamer dos tesis principales, o bien una tesis que consta de dos partes: *si bien la teoría kantiana de la belleza libre y la belleza dependiente es nefasta para la comprensión del arte, Kant acierta "trascendentalmente" al introducir el concepto de "genio", es decir, el momento productivo de la creación de reglas que se concreta en la frase "las bellas artes son artes del genio", axioma trascendental básico de toda estética.*

Finalmente, un tercer grupo, histórico-sistemático, correspondería al terreno de epistemología de las ciencias sociales que fue mencionado en primer término. En este punto, Gadamer sostiene que la exclusión de la noción de verdad de la esfera del arte —específicamente la teoría kantiana de la *inconcebibilidad de lo bello*— opera de modo negativo para la autocomprensión de las ciencias históricas, las *Geisteswissenschaften*, de modo que éstas, al fundamentarse, se colocan bajo el modelo de las ciencias naturales. La discusión de los métodos es, en sí misma, errónea: *las ciencias del espíritu se extravían en su autocomprensión metodológica y en este punto es decisiva la restricción kantiana de la verdad en el exclusivo dominio teórico.*

1. *La desviación kantiana del concepto de "sentido común" y su relación con el problema hermenéutico de la aplicación*

Gadamer sigue el juicio de Oetinger [6] en su investigación erudita de la evolución del concepto de sensus communis. El trabajo de este autor consiste en una crítica al *mos geometricus*, el ideal cartesiano de la demostración que penetra el espíritu de la ilustración. A él opone, como fundamento del sentido común, el concepto de *vida* (*sensus communis vitae gaudens*) y recupera, según Gadamer, el significado humanístico-político de este concepto, frente a la destrucción operada por el espíritu analítico-matemático de la corriente ilustrada.[7] Oetinger distingue las "verdades sensibles" como verdades diferentes de las "racionales": el sentido común se apoya sobre ellas. El significado peculiar de las verdades sensibles consiste en que ellas deben ser vistas como una donación de Dios. No se trata de manifestaciones del instinto, en el sentido de las *confusae representationes* leibnizianas, sino de manifestaciones de lo divino en el hombre. Mientras la *ratio* se rige por reglas, observa Gadamer, "y muchas veces incluso sin Dios, el sentido, en cambio, (se rige) siempre con Dios. Igual que la naturaleza se distingue del arte, así se distingue el sentido de la *ratio* ... El sentido imita a la naturaleza, la *ratio* en cambio imita al arte."[8] La investigación de Oetinger está orientada por el problema de la comprensión de los textos sagrados, para los cuales el método matemático demostrativo no tiene nada que aportar. Este aspecto es muy importante para la comprensión del significado de la tarea hermenéutica que intenta desarrollar Gadamer, ya que Oetinger pone el acento en el "*método generativo*", que Gadamer opondrá, más adelante, como crítica a la distinción kantiana entre "juicio determinante" y "juicio reflexivo". El sentido común es el arte de Salomón,[9] tiene que ver con la *prudentia* aristotélica, pertenece a la sabiduría regulativa hermenéutica y se incluye por completo en el tema central de la hermenéutica,

[6] F. Ch. OETINGER *Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte* (reeditado por Ehmann, 1861)

[7] *VyM*, 59

[8] *VyM*, 60

[9] "Applicentur regulae ad se ipsum ante omnia et tum habebitur clavis ad intelligentiam proverbiorum Salomonis", texto de Oetinger, citado por Gadamer, *VyM* 60.

que es el problema de la *aplicación*. "Sin embargo —afirma Gadamer— la regresión de las tendencias pietistas a fines del siglo XVIII acabó degradando la función hermenéutica del sentido común a un concepto meramente correctivo: lo que repugna al *consensus* en sentimientos, juicios conclusiones, esto es, al sentido común, no puede ser correcto".[10] La alusión de Gadamer al pietismo dominante incluye, obviamente aunque sin mencionarlo en este caso, a Kant en primer término. El pietismo constituye uno de los factores principales determinantes del empobrecimiento del concepto de sentido común y de la consecuente intelectualización que la ilustración hace de él. En Alemania el concepto de *sensus communis*, observa Gadamer, queda casi completamente involucrado en la *capacidad de juicio* (*Urteilskraft*), y de este modo va a aparecer en la obra kantiana. Este es el punto fundamental que la hermenéutica esgrime contra el idealismo trascendental (en un sentido que, como luego se verá, excede el marco de la obra kantiana y va, desde Platón, pasando por Kant, hasta los representantes actuales del *apriorismo trascendental*, (ejemplificados especialmente por Apel y Habermas, en la polémica que han mantenido en cuanto a las posibilidades y los límites de la autorreflexión en las ciencias del espíritu): *La comprensión de la función generativa del sensus communis* -sostiene Gadamer- *se pierde con el espíritu ilustrado. La actividad del juicio pasa a ser entendida como la subsunción de una particularidad bajo una generalidad dada. De este modo, el problema de la aplicación que es el punto central de la hermenéutica, se oscurece* : "Es pues, consecuente, que la filosofía ilustrada alemana no incluyese la capacidad de juicio entre las capacidad superiores del espíritu sino en la inferior del conocimiento. Con ello esta filosofía toma una dirección que se aparta ampliamente del sentido originario romano del *sensus communis* y que continúa más bien la tradición escolástica".[11]

El problema hermenéutico fundamental es el de la aplicación, en donde se produce por actividad generativa del juicio, que Kant encuentra sólo en la "*capacidad de juicio reflexiva*". Siguiendo a Hegel, Gadamer critica la distinción entre juicios reflexivos y los "*juicios determinantes*". Desde el punto de vista hermenéutico, sostiene Gadamer, aquel que juzga siempre se encuentra en una particularísima situación de perplejidad. El que juzga

[10] *VyM*, 61 (remite a Morus, *Hermenéutica*, I, II, II, XXIII)

[11] *VyM*, 62

siempre dispone de algunas reglas, pero el cómo aplicarlas siempre lo coloca en una especial situación creativa. Ello sucede especialmente en los juicios sobre los justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto. La actividad del juzgar se comprende a partir de las dificultades que Aristóteles pone de relieve en su ética: el hombre prudente, aquel que está dotado de "buen sentido moral", nunca puede determinar en forma abstracta, matemáticamente, en el sentido de una subsunción mecánica, cuál haya de ser el "justo medio" entre un exceso y un defecto. El desarrollo de la virtud se constituye, por lo tanto, en el hábito del juzgar moral correcto, siempre *relativo al que juzga*, pero con la vista puesta en el modelo del "*hombre prudente*". La ética aristotélica debe ser traída permanente cuando se intenta comprender el discurso hermenéutico de Gadamer. Sólo a partir de ella pueden alcanzar auténtico contenido las reiteradas alusiones a la autoridad de la tradición, de los modelos clásicos, etc.. Si se pierde de vista esta dirección, la discusión sólo es posible en el terreno de la ideología, allí donde Gadamer ha reaccionado violentamente: "la objeción más grave que se ha hecho a mi esbozo de una hermenéutica filosófica es que, a partir de la vinculación al lenguaje de toda comprensión y de todo consenso, yo extraigo como consecuencia el significado fundamental del acuerdo, legitimando con ello un prejuicio social en favor de las condiciones vigentes".[12]

Las dificultades inherentes a la aplicación del juicio se revelan en forma paradigmática en la hermenéutica jurídica, que Gadamer elige como modelo por excelencia. La decisión del juez nunca resulta de la aplicación mecánica de las leyes. Ellas siempre "están allí", a su disposición, pero es él quien debe interpretar cuáles son aplicables al caso en cuestión. La leyes, sin embargo, existen siempre junto a la *jurisprudencia* y ésta, desde la perspectiva hermenéutica, no es otra cosa que el conjunto de decisiones creativas atesoradas en el pasado que el juez tiene a la vista en el momento de dictaminar su fallo. A la vez, este fallo genera una nueva imagen y de ese modo se produce, en un movimiento circular, una configuración continuada del fenómeno jurídico. Puede observarse en esta comprensión de la hermenéutica jurídica que lleva adelante Gadamer su propósito de revalorizar las imágenes sensibles, los aspectos estéticos del fenómeno jurídico, en el mismo sentido que retoma la investigación de Oetinger. El propósito sigue siempre en la

[12] *VyM*, 659

misma línea aristotélica: referir la acción a lo particular, lo único, lo intransferible. Del mismo modo en la vida moral, la decisión prudente del arquero se transforma en la imagen sensible de la ley: la interpretación de lo que haya de ser el justo medio siempre se da en una acción particular, en sí misma compleja, que ingresa a la "vida moral" y contribuye a la configuración de la virtud.

Este aspecto que se pierde en la distinción kantiana entre "juicios determinantes" y "juicios reflexivos" ingresa, sin embargo, en la estética del genio que esboza Kant y desarrolla posteriormente el concepto romántico e idealista de la producción inconsciente. Con este punto se penetra en el grupo de críticas que, desde el punto de vista histórico-sistemático, corresponden a la teoría kantiana del arte.

Es posible que la desviación que la noción de sentido común sufre en la ilustración se deba, tal como observa Gadamer, a la estrecha relación que hay entre éste y la capacidad de juzgar. En la *Crítica de la Razón Pura,* Kant alude al "talento natural del Juicio" y en una nota (A 134 B 173), señala que la falta de esta capacidad no tiene remedio: es, dice, lo que llamamos necedad. Para Kant, contrariamente a los aspectos decisivos que Gadamer encuentra en los ejemplos sensibles de la ética aristotélica, los ejemplos son "las andaderas del juicio", de las que no puede prescindir el que carece de ese talento natural: "los ejemplos suelen tener, en lo que a la corrección y precisión de la comprensión intelectual se refiere, efectos más bien negativos, ya que muy pocas veces cumplen adecuadamente los requisitos de la regla" (*loc. cit.*). En esta frase, Kant parece estar reflejando su propia dificultad para hallar ejemplos apropiados a sus reflexiones teóricas, justificando sus propios desvelos literarios, que no pocos dolores de cabeza le produjeron y que condujeron a sus obras a más de una mala interpretación. En cuanto a la orientación hacia el gusto de los juicios morales que pone de relieve Gadamer, ella tiene su antecedente más relevante en los moralistas ingleses, que habían observado el hecho de que los juicios morales y los estéticos se apoyan en el gusto (*taste*). Un precursor en la filosofía alemana posterior a Kant de la revalorización del gusto (*Geschmack*) como la capacidad para aprobación o la desaprobación moral se encuentra en J. Fr. Herbart. [13] Herbart acuerda con

[13] J. Fr. Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie,* 1808; ders., *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral,* 1836. Cf. H. Reiner *Die Philosophische Ethik,* Heidelberg, Quelle und Meyer, 1964, pag. 137

Shaftesbury y con Adam Smith en que los juicios morales se apoyan en una reflexión, pero esta no se fundamenta ni en la razón ni en a la sensibilidad, sino en el gusto (*Geschmack*). Los juicios morales son juicios estéticos o de gusto y se distinguen de otros juicios estéticos solo por su ámbito de objetos, porque están referidos a las relaciones volitivas. Lo bueno moral, según Herbart, se representa como una clase particular de lo bello. La posición de Gadamer tiende hacia las observaciones de Herbart y, en definitiva, recupera la concepción platónica acerca de que el bien y la belleza se encuentran unidos: se trata, a fin de cuentas, del intento de recuperación del viejo ideal griego de la *kalokagathía.*[14] Curiosamente, una crítica a Kant en este punto, muy similar a la que propone Gadamer, puede hallarse en el *Ariel*, de José E. Rodó: "Yo creo indudable —dice Rodó— que el que ha aprendido a distinguir lo delicado de lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva media jornada para distinguir lo malo de lo bueno. No es, por cierto, el buen gusto, como querría cierto liviano dilettantismo moral, el único criterio para apreciar la legitimidad de las acciones humanas"... Pero "A medida que la humanidad avance, se concebirá más claramente la ley moral como una estética de la conducta". A esta afirmación, Rodó agrega una mención explícita de Kant: "Cuando la severidad estoica de Kant inspira, simbolizando el espíritu de su ética, las austeras palabras "Dormía, y soñé que la vida era belleza; desperté, y advertí que ella es deber" desconoce que, si el deber es la realidad suprema, en ella puede hallar realidad el objeto de su sueño, porque la conciencia del deber le dará, con la visión clara de lo bueno, la complacencia de lo hermoso".[15]

En el parágrafo 55 de la *Enciclopedia* Hegel se refiere específicamente a la *Crítica del Juicio* valorando el hecho de que solo en esa obra Kant alcanza, con su teoría de los juicios reflexivos, la representación de un intelecto intuitivo, el momento de lo universal pensado como concreto en sí mismo. Para Hegel la crítica kantiana sólo en este punto es especulativa y se adhiere

[14] La actualidad en la filosofía ultra-contemporánea de esta dirección estética de la filosofía práctica puede comprobarse entre otros lugares, en las observaciones del artículo de F. SAVATER "La obscenidad de cada día", en *La Nación*, 31.3.91.

[15] J. E. RODO, *Ariel*, Buenos Aires, Austral, 1948, pag. 60-61. El estudio filosófico poético del ilustre pensador uruguayo, nacido en 1872 y muerto en 1917, se publicó hacia 1900. Allí Rodó, frente a la concepción positivista y el utilitarismo dominante defiende una vuelta a la tradición greco-latina.

en ese pasaje al juicio de Schiller acerca de que en la idea kantiana de belleza artística se da la unidad concreta de pensamiento y representación sensible. Este es el camino, observa, para salir de las abstracciones del intelecto y las reflexiones de Kant en este punto serían las adecuadas para introducir a la conciencia en la comprensión y pensamiento de la idea concreta. En el parágrafo 56 indica que esta experiencia se da como signo del genio, el que tiene la facultad de producir las ideas estéticas. Esta misma valoración positiva la retomará Gadamer en el momento de estimar los aportes de la Crítica. En cambio, como ya se ha señalado, Gadamer pone especial énfasis al criticar la distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexivos, señalando que esta distinción es en sí misma dudosa y que la actividad del juicio, que consiste en subsumir algo particular bajo una generalidad dada, no es demostrable. El problema sigue siendo siempre el de la aplicación: la capacidad del juicio se ejercita una y otra vez, pero no hay para la aplicación de reglas ninguna demostración conceptual. El sentido común aparece sobre todo en los juicios sobre lo justo y lo injusto y el que sabe juzgar enfoca las cosas desde un punto de vista correcto: "Y esto no quiere decir otra cosa sino que el enjuiciamiento del caso no aplica meramente el baremo de lo general, según el que juzgue, sino que contribuye por si mismo a determinar, completar y corregir dicho baremo. En última instancia se sigue de esto que toda decisión moral requiere gusto (no es que esta evaluación individualísima de la decisión sea lo único que la determine, pero sí que se trata de un momento ineludible. Verdaderamente implica un tacto indemostrable atinar con lo correcto y dar a la aplicación de lo general, de la ley moral (Kant), una disciplina que la razón misma no es capaz de producir. En este sentido el gusto no es con toda seguridad el fundamento del juicio moral, pero sí es su realización más acabada".[16]

En síntesis, Gadamer reprocha a Kant el haber abandonado la tradición político-moral incluida en el concepto de sentido común. Los aspectos analíticos de esta crítica son principalmente los siguientes: 1) El *sensus communis* de la tradición humanista greco-latina ya no detenta ningún lugar sistemático en su referencia al sentido moral y queda excluido de la filosofía moral; 2) el sentimiento no juega ningún papel en la fundamentación del fenómeno moral; 3) Kant olvida los aspectos estéticos de la decisión moral,

[16] *VyM*, 72

sobre todo el momento del gusto; 4) la moralidad kantiana excluye el momento comunitario de la comparación con los demás, que efectivamente está contemplado y es central en la teoría de la virtud aristotélica.

2. *La comprensión kantiana del fenómeno artístico y la introducción de la estética del genio*

El segundo grupo de críticas, que corresponden específicamente a la teoría del arte kantiana, tiene, como se indicó, dos aspectos centrales. Por una parte, Gadamer rechaza la teoría de la belleza libre y la belleza dependiente, afirmando que ha sido "fatal" para la comprensión del fenómeno artístico.[17] Este momento, verdaderamente endeble de la estética kantiana corresponde al parágrafo 16 de la *Crítica del Juicio*, en donde Kant distingue la belleza libre *(pulchritudo vaga)* de la que está adherida a otra cosa, la que es añadida a un concepto y está condicionada a él. Las flores, los pájaros multicolores, los dibujos que no representan nada, como los arabescos, poseen ese tipo de belleza, incluso también la música sin texto. Con respecto a todos ellos el juicio de gusto es *puro*. Pero la belleza humana, la de un edificio, la de un animal doméstico, como el caballo, está adherida a la perfección de su concepto, es decir, a su realización más acabada. Por lo tanto, el juicio del gusto no es puro en dicho ámbito. Esta distinción que en sí misma no se sostiene más que a fuerza de argumentos caprichosos está obviamente al servicio de la introducción *ideal de belleza*, que Kant desarrolla en el parágrafo siguiente y que le posibilita la introducción del *momento moral* en el fenómeno estético. Gadamer opina que la teoría, que procede de Winckelmann y Lessing, acerca de que sólo en la figura humana existe un ideal de belleza, ya que sólo ella es susceptible de ser fijada por conceptos teleológicos, "detenta una posición clave en la estética kantiana". En ese punto se hace patente, a juicio de Gadamer, que el pensamiento kantiano es inconciliable con una estética formal del gusto. Lo bello, en la figura humana, es expresión de lo moral: "sólo en la representación de la figura humana nos habla todo el contenido de la obra simultáneamente como expresión de su objeto"[18].

[17] *VyM*, 78

[18] *VyM*, 82

Gadamer reconoce en esta afirmación de la estética kantiana una parte de verdad, ya que, con Hegel, afirma que "el arte pone al hombre ante sí mismo", pero reprocha a Kant el haber perdido de vista la estética de la perfección, volviendo en este punto al espíritu de la filosofía aristotélica. Según Gadamer, con Kant se produce la pérdida definitiva de la antigua idea de cosmos: "La disolución de la idea antigua de cosmos, que otorgaba al hombre un lugar en la estructura total de los entes, y a cada ente un objetivo de perfección, otorga al mundo, que ha dejado de ser bello como ordenación de objetivos absolutos, la nueva *belleza* de tener una orientación final hacia nosotros".[19] Sin embargo, aunque Kant abandona la tradición político-moral del sentido común, acierta al introducir el concepto de "genio", sin apartarse de su planteo trascendental: "la irracionalidad del genio trae por el contrario, a primer plano, un momento productivo de la creación de reglas, que se muestra de la misma manera tanto al que crea como al que disfruta... El concepto de genio se corresponde, pues con lo que Kant considera decisivo en el gusto estético: el juego aliviado de las fuerzas del ánimo, el acrecentamiento del sentimiento vital que genera la congruencia de la imaginación y de lo bello.... Frente a la rígida regulatividad de la maestría escolar el genio muestra el libre empuje de la invención y una originalidad capaz de crear modelos".[20] Si bien Gadamer juzga negativamente la intención trascendental, (responsable de la manera arbitraria con que Kant considera la belleza natural, la decorativa y la representación artística) y al mismo tiempo rechaza la teoría de la belleza libre y la belleza dependiente (que obedecen también a aquella "intención trascendental"), admite y reconoce el aspecto trascendental del concepto de genio —como momento concreto de la producción de reglas— aunque reprocha, finalmente, a Kant el haber entrevisto sólo en la creación artística este momento de productividad que debió haber extendido, en distinto grado, a todo el ancho campo de la experiencia humana. Sin embargo, la afirmación kantiana acerca de que la obra de arte no puede ser creada más que desde el genio es, para Gadamer, esencialmente correcta: "Todos los demás logros e inventos geniales, por grande que sea la genialidad de su invención, no están determinados por ésta en su esencia propia".[21]

[19] *VyM*, 85

[20] *VyM*, 87

[21] *VyM*, 89

Luego del análisis de la función trascendental del concepto de genio y la apreciación positiva del mismo, tanto para la comprensión de la esencia del fenómeno artístico como para la captación del obrar productivo en general, Gadamer introduce la tesis más amplia —aunque quizás no la más original— con respecto a la tercera *Crítica*: la estética kantiana es una preparación para la teleología. Con la *Crítica del Juicio* Kant intentó trazar un puente entre el entendimiento y la razón, esto es, encontrar un principio para la teleología, cuya pretensión constitutiva había desechado en la primera de sus obras. La belleza natural fundamenta la posición central de la teleología: sólo ella y no el arte, puede servir para legitimar el concepto teleológico en el marco del enjuiciamiento de la naturaleza. En síntesis, la reflexión trascendental de Kant puede llegar a justificar la pretensión del juicio estético, pero no admite una estética filosófica en el sentido de una filosofía del arte. [22]

3. *La exclusión de la verdad del terreno del arte y su significado para las ciencias del espíritu*

El tercer grupo de críticas, histórico-sistemáticas, atañen a la restricción kantiana de verdad dentro del dominio teórico y la exclusión de ésta de la esfera del arte. Este es el punto más fuerte de la posición de Gadamer y constituye la preocupación central de *Verdad y Método*. Resulta arbitrario referir esta posición sólo a la *Crítica del Juicio*: ella toca lo esencial del pensamiento kantiano, a aquello que se mantiene invariable en todas las obras del período crítico. Sin embargo, hay en la *Crítica del Juicio* varios elementos que sirven a los propósitos que intenta desarrollar Gadamer. Algunos de ellos se han mencionado: la relación de verdad y belleza, el elemento irracional de la productividad artística que se expresa en el concepto de genio, el concepto de "juego", que también aparece vinculado directamente producción artística, donde la imaginación alcanza una libertad única con respecto a las reglas, etc.. En definitiva, elementos que acercan la crítica de Gadamer al espíritu del romanticismo y, consecuentemente, lo alejan de la tradición lógico-apriorística de la reflexión trascendental. Toda la densa exposición de *Verdad y Método* es un esfuerzo erudito por volver a poner el problema de la verdad en la

[22] *VyM*, 90

perspectiva del arte y, consecuente, por revitalizar los aspectos sensibles de esta cuestión. Con ello Gadamer no se aparta de la interpretación heideggeriana de la obra de Kant y sigue en forma consecuente la reivindicación que Heidegger iniciara del papel de la sensibilidad y la imaginación en el problema del conocimiento. Pero Heidegger nunca ha sido tan directo (y tan duro) en sus juicios sobre Kant y sobre su influencia en la historia del pensamiento — esto, al menos, en sus escritos, más allá de lo que verbalmente pueda haber manifestado en sus seminarios. Sólo a partir de las explicaciones que Gadamer proporciona en *Verdad y Método* se torna visible la medida en que Heidegger y él mismo se apartan de la tradición kantiano-husserliana, en la que ellos mismos se han nutrido, y se acercan a Hegel y a Nietzsche.[23]

Los tres grupos de críticas que se han mencionado merecen una reflexión separada. El primer grupo, que incluye una investigación sobre la evolución del concepto de sentido común y su destrucción "ilustrada", impresiona por la vasta erudición que Gadamer emplea en apoyo de sus observaciones. Sería inapropiado intentar una crítica de este estudio sin iniciar otra investigación semejante. La responsabilidad que Gadamer atribuye a la *Crítica del Juicio* en el giro que la historia toma a partir de ella parece, sin embargo, ser excesiva. En parte, por la razón que se mencionara en primer lugar: la dificultad de la lectura de esta obra y su escasa difusión, en vista a la que alcanzaron las otras dos Críticas. Sin embargo, hay otro punto más significativo: la tradición de *common sense* que, como observa Gadamer, fue recogida por los moralistas ingleses, tuvo un desarrollo continuado en el pensamiento anglosajón y esto no parece haber cambiado demasiado el curso de la historia. La influencia de Kant en el pensamiento anglosajón fue más bien tardía y, sin embargo, el espíritu de la restricción veritativa al campo teórico fue mucho más marcada en ese ambiente que, quizás, en el pensamiento alemán.

[23] A propósito de este punto, puede verse mi estudio crítico "Límites de la Ilustración. La crítica de Gadamer a la filosofía trascendental: su aplicación en la polémica con Habermas", en *Cuadernos de Ética*, Nº. 8, 1990, pag. 87-97.

Un estudio sobre el significado hermenéutico del problema de la aplicación y su relación con la ética discursiva es el de K. Günther *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988

Dentro del segundo grupo de críticas, que tienen que ver con la teoría del arte kantiana, me parece correcta la afirmación de Gadamer acerca de que no hay en Kant el desarrollo acabado de una estética filosófica, es decir, una filosofía del arte. Esto significa, principalmente, que la estética es subsidiaria de la intención práctico-política. Sin embargo, haberlo admitido implica, al mismo tiempo, haber aceptado que una estética filosófica puede desarrollarse en forma "pura", en un ámbito de validez autónomo, incluso al margen de la historia. Ello, además de ponerse en contradicción con la estética de Hegel, que Gadamer reivindica por encima de cualquier otro tratado teórico sobre el tema, desvía la cuestión hacia un ámbito de discusión que desborda el fenómeno de la producción artística. Tampoco Gadamer desarrolla una teoría del arte en el sentido de una reflexión sobre los objetos bellos: la polémica sobre los métodos alcanza en su obra una marcada orientación práctico-política, que ha sido la que principalmente ha desatado la discusión en torno a ella. En el caso de la *Crítica del Juicio*, la intención práctico-política de Kant queda descubierta a todo el que logra completar una lectura total de la obra. El último fin de la naturaleza como sistema teleológico culmina con la exposición del concepto de cultura y de *sociedad civil*, entendida como una totalidad cosmopolita. Al margen del interés que la *Crítica del Juicio* despertó en Hegel por su desarrollo de la idea de sistema y de los aspectos que el pensamiento romántico pudo extraer de algunos de sus períodos, no es casual que Cohen y Vorländer dedicaran tanta atención a sus páginas. En ningún otro escrito Kant lleva adelante una exposición tan sistemática y ordenada en apoyo de la idea de *humanidad*, de los *humaniora* como sentimiento universal de simpatía y ello no pudo resultar indiferente a las ideas socialistas que ambos profesaron. Para Cohen, Kant había proporcionado el fundamento moral del socialismo y las bases para la fraternidad universal humana podían deducirse de su doctrina. Vorländer intentó de una manera mucho más radical el acercamiento de Kant y Marx, e incluso pensó que toda la teoría social de Marx tenía que complementarse con la filosofía moral y teórica de Kant.[24] En torno a la tercera *Crítica* surgen entonces distintos tipos de preguntas: ¿Qué influjo histórico tuvo efectivamente la teoría del arte kantiana? El mismo

[24] Un estudio sobre socialismo ético y kantianos en el movimiento marxista se encuentra en L.KOLAKOWSKI *Las principales corrientes del marxismo*, vol. II, *La edad de oro*, trad. J. Vigil, Madrid, Alianza, 1982

Gadamer reconoce que el problema del arte ya recibe con Schiller —que en una de sus cartas confiesa haberse "*metido hasta las orejas*" en esa obra — un sentido totalmente nuevo con respecto al espíritu de la obra de Kant. La estética del genio, de la producción inconsciente genial, va a su vez de la mano con lo que históricamente acontece en todo el ámbito del arte en el siglo XIX y especialmente en la música.

Desde el punto de vista sistemático, las afirmaciones de Gadamer exceden el ámbito de la *Crítica del Juicio*, son reproches a la filosofía trascendental completa, a sus principios fundamentales, a la "familia espiritual" de la que esta proviene y a la huella que deja en el pensamiento. En última instancia se inserta en el rechazo a la fundamentación y al método trascendental, entendidos como un exceso racional: una hiperbolización del Logos, en sentido nietzscheano. La posición con respecto a la *Crítica del Juicio* contiene, a la vez que una tesis sobre la historia, la exposición de un problema, una proposición contrafáctica, sugerente sin duda pero, en sí misma, abstracta. La tradición en la que estamos inmersos, a la que habitualmente apela Gadamer cuando argumenta, es justamene una tradición con Kant y en este caso la auténtica tarea hermenéutica consiste, precisamente, en replantearse una y otra vez el sentido de su obra.

GRACIELA F. DE MALIANDI (CONICET)

ALGUNAS CARTAS RELATIVAS A KANT
Y LA CRÍTICA DEL JUICIO

NOTICIA SOBRE LAS CARTAS Y SUS AUTORES

Nicolai Mijáilovich Karamsin (1766-1826), considerado fundador de la corriente "sentimentalista" en las letras rusas, así como reformador modernizante de la lengua de su país, fue poeta, narrador, memorialista, historiador y, particularmente, iniciador de la crítica literaria en Rusia. Presente en todos esos ejercicios y rigiéndolos, está la reivindicación de las modulaciones de la subjetividad (el "gusto" del lector, las impresiones del viajero, la efusión personal del lírico) y un humanismo estético que impregna incluso la fijación de los ideales políticos o la perspectiva del juicio historiográfico. Autor de novelas, ensayos y de una *Historia del Estado en Rusia*, Karamsin produjo, con sus *Cartas de un viajero ruso*, una obra característica del género y también uno de los primeros testimonios de la apertura rusa a los valores espirituales y a las instituciones de Occidente; en Alemania -uno de los diversos países visitados- tuvo oportunidad de conocer, además de Kant, a Herder, Wieland, Nicolai, Lavater y otros.

La carta de Karamsin ha sido tomada de: Nikolaj Karamsin *Briefe eines russischen Reisenden* (Título original ruso: *Pis'ma russkogo putesestvennika*). Traducción alemana de Johann Richter. Selección y edición de Gudrun Ziegler. Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1986, pp. 25-29.

Cristoph Friedrich Hellwag (1754-1835) fue, como lo indica él mismo en su carta, médico del príncipe elector en Oldenburg y luego en Eutin. Tuvo correspondencia con algunos de los primeros kantianos.

La carta de Hellwag ha sido tomada de: Immanuel Kant: *Briefwechsel*. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, bearbeitet von Rudolf Malter, mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper. 3ª edición, editorial Felix Meiner, Hamburg, 1986, carta nro. 252, pp. 493-502.

Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter (1766-1819), profesor de Filosofía en la corte de Friedrich Wilhelm II; enviado por el rey, estudió la filosofía kantiana en Königsberg en 1788. Escribió *Versuch einer fasslichen*

Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philosophie für Uneingeweihte, dos tomos, Berlin, 1795-1803, y en defensa de Kant, contra Herder: *Kiesewetters Prüfung der Herderschen Metakritik*, 2 tomos, Berlin, 1799 y 1800.

El texto de la carta de Kiesewetter ha sido tomado de la misma colección de donde tomamos la de Hellwag, carta nº 224, pp. 439-443.

La traducción española de las tres cartas es de MARIO CAIMI

CARTA DE NIKOLAI KARAMSIN

Königsberg, 19 de junio de 1789

Ayer a las siete de la mañana llegué aquí, mis queridos amigos, y descendí en Schenk junto con mis compañeros de viaje. En la puerta [de la ciudad] tomaron nota de nuestros nombres, y el visitador nos acompañó hasta la posada, para revisar nuestras cosas. Esto costó otra vez algunos centavos. Apenas llegado, salí a visitar la ciudad.

Königsberg, la capital de Prusia, está entre las ciudades más grandes de Europa, pues su perímetro suma más de quinientas verstas. En otro tiempo fue una de las famosas ciudades de la Liga, y aún ahora su comercio sigue siendo significativo. El río Pregel, junto al cual yace, no tiene más de 150 ó 160 pies de ancho, pero su profundidad es tan considerable, que lo navegan los grandes barcos mercantes. Se cuentan más de 4.000 casas, y aproximadamente 40.000 habitantes; ¡qué poco, considerando el tamaño del lugar!. Sin embargo, ahora parece muy poblado aquí, porque han venido muchos extranjeros a la feria anual, que comienza mañana. He visto varias casas hermosas, pero no podían compararse en modo alguno con los palacios de Moscú o de Petersburgo, aunque en general Königsberg está construída, sin embargo, algo mejor que Moscú.

La guarnición de aquí es tan numerosa, que se ven uniformes por todas partes. No me parece que los soldados prusianos estén mejor vestidos que los nuestros, y en especial, no me gusta el sombrero de dos picos que llevan. Pero los oficiales van extremadamente bien vestidos, y sin embargo reciben -a excepción de los capitanes- sólo muy poco más sueldo que los nuestros. Había oído que entre los prusianos no había oficiales jóvenes como entre nosotros; pero aquí he visto por lo menos diez, que no tenían más de quince años; aunque en realidad eran sólo alféreces y tenientes. Los uniformes son azul oscuro, azul celeste y verdes, con solapas y bocamangas de color rojo, blanco y anaranjado. [...]

Ayer por la tarde estuve con el famoso Kant, un metafísico agudo y sutil

que derribó a Malebranche y a Hume, a Leibniz y a Bonnet; Kant, a quien una vez el Sócrates judío, el finado Mendelssohn, llamó Kant, el destructor de todo. Yo no llevaba ninguna carta [de recomendación] para él; pero la osadía gana ciudades, y ella me abrió la puerta del filósofo. Me recibió un anciano menudo y enjuto, de extraordinaria fragilidad y palidez. Le dije: "Soy un noble ruso, que viaja para conocer a algunos sabios famosos, y por eso vengo a Kant." En seguida me hizo sentar y dijo: "Mis escritos no pueden gustarles a todos. Sólo muy pocos aman las profundas investigaciones metafísicas de las que me he ocupado." Hablamos primero una media hora de distintos temas: de viajes, de China, de descubrimientos de nuevas tierras, etc. Me asombró comprobar sus conocimientos geográficos e históricos, que parecían suficientes para llenar por sí solos la capacidad entera de una memoria humana, y sin embargo todo esto es, para él, un asunto secundario. Luego, no sin un súbito cambio de tema, llevé la conversación a la naturaleza moral del hombre, y tomé nota de lo siguiente, en su juicio sobre aquélla:

"Nuestra vocación es la acción. El hombre no está nunca contento con lo que posee, y ambiciona siempre otra cosa. La muerte nos encuentra mientras estamos todavía en camino rumbo a la meta de nuestros deseos. Désele al hombre todo aquello que desea, y en el mismo instante en que lo reciba sentirá que este todo no es todo. Puesto que no vemos aquí ningún fin ni acabamiento de nuestros esfuerzos, suponemos que hay un futuro en el cual deberá desatarse el nudo; y este pensamiento es tanto más grato al hombre, cuanto menos proporción se halle aquí abajo entre alegría y dolor, entre goces y privaciones. Por lo que a mí respecta, me alegro porque ya tengo más de sesenta años, y el fin de mi vida no está ya muy lejano, con lo que espero llegar a una vida mejor. Cuando recuerdo ahora las alegrías que gocé en el curso de mi vida, no experimento ningún gusto; pero si pienso en las ocasiones en las que actué de acuerdo con la ley moral que está inscripta en mi corazón, siento la alegría más pura. Yo la llamo ley moral, otros [la llaman] conciencia, sentimiento de lo justo y lo injusto; llámesela como quiera; pero la hay. He mentido; nadie lo sabe; y sin embargo me avergüenzo. Por cierto, la probabilidad de la vida futura no llega a ser certeza; pero si se consideran las cosas en su conjunto, la razón ordena creer en ella. ¿Qué sería de nosotros si la contempláramos, por decirlo así, con nuestros propios ojos? ¿Acaso su encanto no nos apartaría quizá del recto uso de lo presente? Pero cuando hablamos de destinación, de una vida futura, presuponemos ya, con ello, la existencia de una inteligencia eterna y creadora, que creó todo para algo, y

para algo bueno. ¿Qué? ¿Cómo? En este punto, aun el primero de los sabios debe reconocer su ignorancia. Aquí apaga la razón su antorcha, y quedamos en la oscuridad. Sólo la imaginación puede vagar en estas tinieblas y crear fantasmas."

¡Hombre venerable! Perdona si en estas líneas he deformado tus pensamientos.

Conoce a Lavater, y ha mantenido correspondencia con él. "Lavater", dijo, "es muy amable, si se atiende a su buen corazón; pero su imaginación extraordinariamente vivaz hace que se encandile con fantasmas, y que crea en el magnetismo y en cosas así." Le mencioné a sus enemigos. "Los conocerá", dijo Kant, "y hallará que todos ellos son buenas personas."

Me anotó los títulos de dos de sus escritos que no he leído aún: "Crítica de la razón práctica" y "Metafísica de las costumbres"; y ese billete lo conservaré como una reliquia sagrada.

Al apuntar mi nombre en su libreta, me deseó que alguna vez se disiparan todas mis dudas. Luego nos despedimos.

Esto, amigos míos, es una breve descripción de una conversación extremadamente interesante para mí, que duró más de tres horas. Kant habla de prisa, muy quedo y de manera poco comprensible; tuve que esforzar todos mis nervios auditivos para entender lo que decía. Vive en una casa pequeña y modesta. En general, todo lo suyo es sencillo, excepto su metafísica.

CARTA DE CHRISTOPH FRIEDRICH HELLWAG A IMMANUEL KANT

Eutin, 13 de diciembre de 1790

Muy distinguido profesor,
de mi mayor consideración:

Permita vuestra ilustrísima que me tome el atrevimiento de interrumpir su valioso ocio con mi escrito: es que creyera tener que reprocharme un descuido respecto de aquello que tengo que exponer, si no le escribiera a Usted acerca de ello, puesto que tuve la esperanza de haber acercado a una resolución acorde con su propósito, una cosa que Usted expone de manera problemática. Se trata de la comparación de los colores del arco iris con los tonos de la octava musical; un artículo mío sobre este tema ha sido impreso en un número del Deutsches Museum de octubre de 1786, p. 293-297; y hace poco tuve el agrado de encontrar diversos pasajes de muy rico contenido, referidos a tal comparación, en su Crítica de la facultad de juzgar, con la cual Usted ha hecho recientemente otro nuevo y valioso presente a tanto amigo sincero de la verdad. En lugar de acompañar una copia del mencionado artículo mío, me tomo la libertad de exponer lo esencial de él en un breve extracto, en la carta misma, la cual, por cierto, será por ello más extensa.

Ya Kircher puso en relación los colores del arco iris con los tonos de la octava; Newton llegó inclusive hasta determinar la amplitud de la imagen de cada color según la longitud de la cuerda para el tono correspondiente; finalmente, Castell pretendió representar acordes de colores y melodías de colores en un piano cromático; pero los experimentos no satisficieron las expectativas que se abrigaban, porque la comparación en la que se basaban era incorrecta. Se puede comparar la luz y el sonido en muchos respectos, como lo ha hecho también Euler: su mutua provocación en un medio elástico, su supresión, su propagación, el paso y la reflexión de sus rayos, y, en lo tocante a nuestro punto de vista, la estimación de la región de donde la luz y

el sonido provienen. Ante tan múltiples coincidencias es natural que se busque, entre los fenómenos luminosos, uno que se pueda comparar con los grados de la escala musical, y entre los fenómenos sonoros, uno que concuerde con los colores del prisma; y fácilmente se llega entonces a comparar los tonos con los colores. Me atrevo a recusar la validez de esta comparación. Todo lo que vemos tiene un color y un lugar en el campo visual, y lo que oímos, tiene un sonido específico y un lugar en la escala. El color es al ojo, lo que el sonido específico es al oído; y el lugar de un punto visible en el campo visual es al ojo, lo que al oído es un lugar dado en la escala musical. Por el sentido de la vista se comparan y se distinguen los colores según su combinación; por el sentido del oído [se comparan y se distinguen] las diferencias de sonido de diversos instrumentos, o de instrumentos iguales, tocados de distinta manera, también según una especie de combinación que no se presenta en los lugares de la escala musical. Los colores parecen ser mucho más variados para el oído que para la vista. Todos ellos se pueden reducir a blanco, amarillo, rojo, azul y negro; pero los elementos para todas las especies de sonido son quizá inagotables: un ejemplo de ello es el lenguaje humano. En él, las vocales son especialmente notables porque parecen pertenecer a un sistema que se podría considerar completo. La a, la i y la u son las vocales principales; la e está entre la a y la i; la ä entre la a y la e; la o entre la a y la u; la å entre la a y la o; la ü entre la u y la i; la ö entre la o y la e. En el caso del diptongo ai, se pronuncian, con un impulso de los órganos de fonación, todos los grados intermedios posibles que van desde a hasta i, en una serie continua; y lo mismo ocurre con los diptongos restantes; son combinaciones que pasan de manera continua, de un lugar del sistema vocálico continuo, a otro, de modo semejante al juego de colores de las pompas de jabón. Por otro lado, la producción y la estimación de los tonos, de los acordes y de las melodías se basa en la medición de la escala musical, así como el trazado de puntos y de líneas, con sus proporciones y figuras, [se basa] en la medición del campo visual, y en esto, la vista ofrece, inversamente, una variedad mayor que el oído, porque la escala musical tiene una sola dimensión, y el campo visual, por el contrario, tiene dos dimensiones, y en él, además, la libertad de movimientos para los puntos de vista es mucho mayor que en el caso de la escala musical; en los lugares del campo visual, así como en los lugares de la escala musical, no se tienen en cuenta las combinaciones.

Hasta aquí el extracto; ahora me referiré a los pasajes de su Crítica de

la facultad de juzgar; no la cito con sus propias palabras, en parte para ser breve, y en parte para verificar en qué medida he dado con el sentido de ellas. Usted dice en la pág. 209: No se puede decir con certeza si un color o un tono (sonido) es tan sólo sensaciones agradables, o si es en sí mismo ya un juego bello de sensaciones. Uno se inclina a tener colores y tonos por meramente agradables, porque de las vibraciones de la luz y del aire sólo se perciben los efectos sobre el sentido, efectos que son meramente sentidos, pero no [se percibe] la distribución del tiempo, que sería un objeto de la reflexión; por el contrario, [uno se inclina a tenerlos] por meramente bellos, en primer lugar porque uno se representa la proporción de las vibraciones en los tonos, y de modo similar, el contraste de los colores, como determinables matemáticamente; y en segundo lugar, porque las personas de vista aguda a menudo confunden los colores, tal como las personas de oído agudo a menudo emiten mal los tonos, o los aprecian erróneamente. A esto puedo responder: aun teniendo una vista excelente, se puede tener una mala apreciación visual de las medidas; y aun teniendo un excelente oído, se puede percibir erróneamente la pronunciación de una lengua extranjera, de modo que no se esté en condiciones de imitarla correctamente, por defecto de la habilidad, no tan sólo de los órganos de fonación, sino del oído; y por lo que concierne al primer punto, se pueden determinar matemáticamente no solamente las combinaciones de colores dentro del campo visual, sino también, y especialmente, los tamaños aparentes dentro de él; y con el sentido del oído [se pueden determinar matemáticamente] no solamente los tonos, sino también combinaciones graduales de sonidos como en la mencionada escala de las vocales; y de este modo, cualidades y cantidades visibles y audibles, a saber, colores y sonidos, tamaños aparentes y tonos, son exactamente determinables de manera objetiva, así como a la vez están sujetos subjetivamente a una posible apreciación errónea; y no hay aquí obstáculo para que la música no se pueda llamar un juego bello de sensaciones *agradables*, y el arte de los colores no se pueda llamar también un juego *bello* de ellas. Que Usted no se opondrá a admitir mis comparaciones de colores y tonos, puedo deducirlo de la pág. 19, donde Usted dice: A algunos el color violeta les resulta amable; a otros, apagado. Hay quien gusta del sonido de los instrumentos de viento, y quien prefiere el de los intrumentos de cuerda. Con lo bello, la situación es diferente. El edificio que vemos, el concierto que oímos, es bello, no para uno, sino para todos. Aquí es pertinente también lo que Usted explica en la pág. 39, donde Usted excluye de un juicio puro de gusto toda participación de un estímulo,

y por el contrario propone una instancia en la cual el estímulo parecería alcanzar por sí solo la belleza. El color verde de un campo de césped, el mero tono de un violín, a diferencia de los sonidos (indiferentes) y de los ruidos, será declarado bello en sí por la mayoría, aunque ambos parecen tener por fundamento solamente sensaciones, y por ello, sólo merecen ser llamados agradables. Pero se los hallará bellos sólo en la medida en que sean puros. Pues fuera de los grados de pureza determinables objetivamente con toda precisión, pero subjetivamente imprecisos, la perfecta pureza es aquí el único grado subjetivamente seguro, y tiene por eso aquel carácter de la belleza que puede pretender una apreciación subjetivamente segura. Su respuesta, con la cual Usted despacha la objeción, se basa, por consiguiente, también en la misma combinabilidad que yo he hecho notar, en la cual consiste el carácter común de los colores y de los sonidos.

Termino aquí esta investigación y pido a la vez paciencia por la prolongación del escrito sobre algunos temas que me gustaría mencionar también.

En referencia al pasaje de pág. 16 de la obra suya citada, donde Usted separa del gusto todo interés, puedo referir el ejemplo notable de un maestro cocinero que hubo una vez aquí, al cual un filósofo, el señor Consejero de Justicia Trede, de este lugar, certifica que ha filosofado muy acertadamente sobre el sentido del gusto; este hombre acostumbraba emitir, ante ciertos platos de comida preparados según las reglas del arte, el juicio: saben bien, pero no son agradables para mí.

La siguiente noticia no puede ser indiferente al corazón del hombre que ha escrito la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y la Crítica de la razón práctica. El vicedirector de la escuela latina de este lugar, señor *Boie*, hermano del editor responsable del Deutsches Museum y cuñado del rector de aquí, el consejero áulico señor Voss, estudia sus escritos, en especial los recién mencionados, y ha tenido ocasión de hacer uso de lo que le debe a Usted, en un sermón sobre Hech. de los Apóst. 10, 34; no hubo aquí nada de un ars oratoria indigna del púlpito, y sin embargo el sermón hizo en muchos que no conocían, como yo, la fuente, una impresión extraordinaria, y para mí fue como si nunca antes hubiera oído un sermón semejante. Tenía también el carácter que debía tener, según la nota de la pág. 33 de su Fundamentación de la metaf. de las costumbres.

Me considero feliz por tener en Trede y en Boie dos amigos con quienes puedo conversar a veces acerca de los escritos de Usted.

Ahora una observación sobre proposiciones analíticas y sintéticas, a saber, aquellas proposiciones que se pueden invertir, que se convierten de sintéticas en analíticas y viceversa. El sujeto en la proposición sintética abarca en sí dos conceptos, cuya síntesis es la condición del predicado; luego de la inversión, estos dos conceptos ocupan el lugar del predicado, y pueden servir, como predicados singulares, en dos proposiciones, porque la síntesis no le pertenece necesariamente al predicado, salvo en las definiciones, en las cuales el definitum es sujeto. Si se invierte una proposición analítica cuyo predicado no contiene los dos conceptos que se corresponden, entonces en el sujeto de la proposición invertida, que de ahora en adelante es sintética, el concepto faltante se indica con una aposición, tal como en el álgebra la magnitud desconocida se indica con x. Por ejemplo: todos los cuerpos físicos son pesados; es una proposición sintética; la síntesis de físico y cuerpo es condición del predicado "pesado"; pues no todo lo físico es pesado, un arco iris es algo físico; ni todos los cuerpos, en sentido amplio, son pesados, el cuerpo geométrico es también un cuerpo. Mediante la inversión, resultan de aquí dos proposiciones analíticas independientes: todo lo pesado es un cuerpo físico; a saber: todo lo pesado es físico; todo lo pesado es cuerpo. Si se invierte cada una de estas proposiciones, el sujeto de la proposición invertida, que de ahora en adelante es sintética, recibe un complemento: a saber, ciertas cosas físicas son pesadas; ciertos cuerpos son pesados. Otro ejemplo: todos los cuerpos son extensos, es una proposición analítica. En ella se incluye también: todos los cuerpos tienen tres dimensiones; de allí, por inversión, la proposición sintética completa: todo lo extenso con tres dimensiones es cuerpo; la conexión de ambos conceptos en el sujeto es condición del predicado; pues no todo lo extenso es cuerpo: la superficies son también extensas; ni todas las magnitudes de tres dimensiones son cuerpos: los números cúbicos son también cantidades de tres dimensiones, si no se limita el concepto de dimensión a las magnitudes extensas. Si, por tanto, en una proposición sintética, el añadido sintético del predicado al sujeto se basa en una conexión de conceptos en el sujeto, entonces puedo tener la esperanza de que esta observación mía sea conforme a la explicación que Usted ofrece, de las proposiciones sintéticas.

Me gustaría tocar todavía otra cuestión, si es que no me vuelvo importuno. ¿Cómo es que un cuerpo en movimiento conserva su movimiento, en la medida en que nada se lo impida, y que un cuerpo resiste a aquello que pretenda modificar su estado de movimiento? Sea un cuerpo en un espacio

vacío y aislado, sin conexión alguna con otros cuerpos. Supóngase que otro cuerpo que se le aproxima, el cual está en conexión con otros cuerpos fuera del espacio vacío, lo desplaza; no puedo representarme el resultado de otro modo, sino que el cuerpo aislado no ofrecerá resistencia mecánica alguna al cuerpo que lo desplaza, y que apenas cese este desplazamiento, estará en reposo. Pues lo que es modificado por el desplazamiento no es el cuerpo aislado, ni el espacio vacío, sino el conjunto formado por el cuerpo desplazado con el vacío que lo rodea; pero este conjunto no es algo real, porque una parte de él, el vacío, no es real. Pero todo efecto presupone algo real a lo cual se le atribuye la fuerza de actuar eficazmente; por consiguiente, al faltar lo real, no hay efecto alguno, es decir, el cuerpo y el vacío que lo rodea no pueden sostener movimiento alguno, ni oponer resistencia a ninguna causa motriz. Por consiguiente, si en el espacio abierto un cuerpo prosigue por sí mismo su movimiento, y sin que haya causa sensible manifiesta se resiste a aquello que intente modificar su estado de movimiento, entonces es que hay algo real, en comunidad con lo cual ese cuerpo produce ambas cosas en el espacio. Esta causa real innominada de todos los movimientos libres y de toda resistencia mecánica a fuerzas motrices debe absolutamente estar difundida por todo el espacio de todos los movimientos posibles, de manera continua y homogénea, y debe estar igualmente presente en cualquier punto en movimiento o en reposo, de todo cuerpo real continuo. Es inmóvil, pues no requiere movimiento alguno para actuar eficazmente sobre cosas movibles; penetra perfectamente todas las cosas movibles, para estar presente en todos los puntos de ellas; y suministra el fundamento principal de los 4 teoremas de la mecánica en sus Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, pp. 108, 116, 119 y 121; la representación de ella hace posible el concepto mecánico de la cantidad de movimiento; a pesar de su influencia inmediata sobre cada punto de lo movible, es decir, con su penetrabilidad, no afecta en lo más mínimo la cantidad de materia; su efecto se modifica por causas exteriores a ella y exteriores al cuerpo movido; conserva al cuerpo en su estado de reposo o *de movimiento* (en su estado de movimiento) en la misma dirección y con la misma velocidad, si el cuerpo no es forzado por una causa exterior a él y exterior a ella misma, a abandonar este estado; ella es la que, en toda comunicación de movimiento, hace que sean iguales la acción y la reacción. Hasta aquí había llevado ya yo estas observaciones por mi parte, cuando recientemente llegaron a mis manos las contribuciones de *Lambert* para el uso de la matemática y su aplicación, en las cuales tuve el inesperado gusto de

encontrar un filósofo moderno cuyas especulaciones sobre la inercia de los cuerpos concordaban tanto con mis propios pensamientos. El principal pasaje sobre este tema se encuentra en el § 121 del tratado de las doctrinas fundamentales del equilibrio y del movimiento, en el segundo volumen de la obra citada. No quiero extender aún más mi larga carta con una copia de este pasaje, pues puedo suponer que Usted tendrá oportunidad de consultar el libro mismo; sólo mencionaré que mi *espacio libre* está, para Lambert, vacío de toda materia, pero no vacío de substancias inmateriales; y mi causa innominada del movimiento libre y de la resistencia de masas libres se llama, para él, un *vehiculum* de la continuación del movimiento, que él explica mediante una ondulación que se propaga, por medio de la cual es conducida la materia movida. La resistencia exige, para él, una *fijación* de la materia al lugar donde se halla; y él explica esta fijación también mediante lo que llama el vehiculum. En el § 125 deja sin decidir si este vehiculum tendrá diferente intensidad en distintos lugares. Fuera de Lambert, no conozco ningún filósofo moderno que haya desarrollado esta idea. En la Physica electiva de *Sturm*, t. 1, se exponen diversas opiniones sobre este tema, y al final, página 757, se hace de la voluntad de Dios la causa inmediata de las leyes del movimiento y de la resistencia de los cuerpos libres. También *Mallebranche* se contenta con este principio en sus Recherches de la Verité t. II. L. 6to. C. 9. Por el contrario, *Baco de Verulam*, que amplió la ciencia de la naturaleza de su época, protesta por las soluciones insatisfactorias de esta cuestión, especialmente por parte de Aristóteles y de sus discípulos y repetidores; el principal pasaje sobre esto se halla en su obra Impetus philosophici, en la sección cogitationes de nat. rer. VIII, de motu violento; pág. 722 ss. Opp. omn. ed. Arnoldi 1694. Por mi parte, tampoco su explicación -fit continua & intentissima (licet minime visibilis) partium trepidatio & commotio- me resulta satisfactoria. En los apreciados escritos de Usted no encuentro ningún tratamiento expreso de la presente cuestión; la comparación que Usted hace, de Platón con una paloma que, para volar con mayor libertad, buscase el espacio vacío de aire (Crít. de la raz. pura pág. 9 de la 2ª ed.) me hizo abrigar la esperanza de encontrarlo alguna vez. Ya sabía yo de cierto que no coincidía Usted con Mallebranche ni con Sturm, aun si Usted no se hubiese manifestado en contra del principio de la ratio ignava en la Crít. de la raz. pura p. 801. Y quizá pueda sospechar que Usted no encontrará recusable mi medium universal, real y continuo, mediante el cual intento explicar el movimiento y la resistencia de masas libres. Por cierto que Usted quiere suprimir la

denominación vis inertiae (Princ. de la cienc. de la nat. pág. 132) pero me he abstenido de esa denominación, porque puedo prescindir enteramente de ella, y le atribuyo a ella la culpa de que se haya pasado por alto el objeto de mi cuestión; y su justificada reprobación de aquella denominación no alcanza, me parece, a mi explicación.

Si no me equivoco, he conversado sobre este tema una vez en Göttingen con el señor profesor Krauss. Aprovecho aquí de buen grado la oportunidad de dar testimonio de que el trato, tan interesante entonces para mí, tanto para la cabeza como para el corazón, de este digno hombre, que sin duda es amigo de Usted, trato que por toda mi vida recordaré con agradecimiento, ha dejado en mí impresiones benéficas durante largo tiempo; y su recuerdo despierta muchas veces en mí el deseo de poder estar cerca de él. ¿Puedo atreverme a pedirle que le trasmita mi más atento saludo? Le dirá a Usted que soy oriundo de Württemberg. En el año 1782 llegué a Oldenburg, cerca de Bremen, para ser médico de cámara del actual obispo príncipe de Lübeck y duque de Oldenburg, que entonces era coadjutor; me casé allí mismo, en el año 1784; y fui trasladado aquí a Eutin en el año 1788, en carácter de consejero áulico y médico de cámara, al ser convocado a Oldenburg como médico de cámara el famoso Sr. D. Marcard. Estas noticias podrán interesar quizá a mi amigo de entonces. Ahora discúlpeme Usted mi larga carta; me alegraría indeciblemente si me honrara Usted con una respuesta, por breve que fuera; pero me conformo de buen grado si ello no ocurre, porque cosas mucho más importantes ocupan el ocio de Usted. Dios conserve su valiosa vida y su salud por muchos años; éste es el más vivo y sincero deseo de

su leal admirador

Christoph Friederich Hellwag

Med. & Philos. Dr.

CARTA DE JOHANN GOTTFRIED CARL CHRISTIAN KIESEWETTER A KANT

(Versión abreviada)

3 de marzo de 1790

Muy estimado profesor:

Lo que usted me había pronosticado en su última carta (por la que le doy las más reconocidas gracias) se ha cumplido puntualmente: mi cuerpo ha debido rendirse bajo mis trabajos, verdaderamente excesivos, y he sufrido durante 14 días tales calambres en el abdomen, que no podía abandonar la cama. [...]

Puesto que se ha agotado la primera edición de mi breve escrito sobre los fundamentos primeros de la filosofía moral, he resuelto hacer una nueva edición, completamente reelaborada, aumentada con tres tratados sobre la concordancia del sistema moral de Usted con las doctrinas del cristianismo; sobre la fe en la divinidad; y sobre la inmortalidad del alma, y dedicársela al rey; y a todos les ha parecido muy bien. Si Usted quisiera comunicarme en su próxima carta algunas observaciones sobre los tres últimos tratados, me consideraría infinitamente feliz. Especialmente me importa el primer apéndice, y Usted puede comprender muy bien por qué; estoy persuadido de que se puede mostrar con toda nitidez, al menos, que el principio de su sistema moral es perfectamente compatible con las doctrinas de la religión cristiana, y quizá también, que si Cristo lo hubiese escuchado a Usted y lo hubiese comprendido, habría dicho: sí, eso mismo quería decir también yo con mi[s expresiones] amor, Dios, etc.. No puedo ser hipócrita, ni lo seré, pero quiero hacer lo que pueda por la buena causa. Wöllner ha quedado muy satisfecho de que yo haya querido agregar el primer tratado. Le aseguro, mi estimado profesor, que a veces me encuentro en situaciones en las que necesito poner toda la atención posible para, por una parte, no faltar a la verdad, y por otra parte no descubrir mis sentimientos y no perjudicarme.

Nuestro nuevo catecismo se lo habrá enviado a Usted el señor de la Garde; sobre el papelorio en sí ningún comentario. En el consistorio ha habido una gran discusión; cuando Wöllner hubo expuesto el asunto y hubo presentado la orden del rey, que he visto en copia, y que era bastante dura, Zöllner, por ser el más joven de los consejeros, tuvo que votar el primero. Habló en contra con gran vehemencia, y todos los consejeros clérigos y seculares, excepto el presidente Hagen y Silberschlag, se pusieron de su parte; especialmente se alteraron Teller y Dietrich; éste último decía, con lágrimas en los ojos, que deseaba no haber escrito jamás el catecismo en el cual se basa el nuevo, y que jamás prestaría su consentimiento. Wöllner dijo que ya se encontraría el modo de lograr partidarios; a lo cual muchos de los consejeros respondieron que antes que adherir, se harían destituir, y Dietrich (un anciano muy viejo y débil) se puso de pie y dijo: Ya me quedan pocos años por vivir, y entonces, hagan lo que quieran; pero mientras pueda acudir al consistorio, no prestaré jamás mi consentimiento. Luego el consistorio redactó una protestación ante el rey, la que firmaron todos excepto Hagen y Silberschlag; éste último adjuntó antes bien a la circular una defensa del catecismo (que es obra suya), de una extensión de 8 pliegos. Ahora dicen todos a una voz que el rey ha sido movido a retirar la orden de gabinete y que Wöllner ha comprado toda la edición del catecismo; y un amigo mío que mandó a buscar un catecismo al comercio editorial de la escuela de enseñanza media, no ha podido, efectivamente, obtener ninguno.

Hay pocas novedades en la corte. La reina está enferma, no se sabe muy bien de qué, y como es fuerte, su estado causa preocupación. El rey vive a son aise; como dicen todos los que le conocen, es un príncipe de buena índole, y todo depende de aquellos que lo guían. Ahora se afana por el favor de una cierta condesa de Dehnhof, dama de compañía de la reina; pero hasta ahora no ha tenido éxito. La condesa es inmensamente rica, de modo que por este lado no se puede influir en ella. Quizá esté advertida por la triste suerte de la difunta condesa Ingenheim. Del conde Brühl, que goza de gran estima, se dice que es un hombre de muy buen corazón, pero de una cabeza muy mediocre; no lo conozco. Aquí se habla con mayor libertad de la que se podría creer, y en muchas cabezas hay más lucidez que la que creerían aquellos que quieren impedir el iluminismo. Desde que ha muerto el emperador ya no se oye hablar de preparativos bélicos, y hasta los dos príncipes de Prusia mayores, que querían tomar parte en la campaña, han dado orden de que no se siga preparando su equipo de campaña.

Se trabaja con diligencia en la impresión de su Crítica de la facultad de juzgar; sólo que ya algunas veces tuve dificultades con la corrección; pues hay pasajes en el manuscrito que contienen manifiestos errores de escritura, tales, que deforman el sentido, y me he visto forzado a modificarlos. Puesto que tengo ante mí el pliego M, quisiera, sólo para dar un ejemplo, mostrar los que se hallan en él. En la página 181, renglón 14 contando desde abajo, en lugar de *con el cual él, puesto que él* etc., en el manuscrito dice *con el cual el cual*; página 183 renglones 13 y 14 contando desde arriba, en lugar de *no de la copia, sino de la imitación*, en el manuscrito dice *no de la copia sino de la copia*, y en la página 185 renglón 4 desde abajo, en el manuscrito dice *para*. Finalmente, hay un título que me ha producido dificultades, pues no se lo podía hacer concordar con la hoja que el señor profesor había enviado. A saber, en el manuscrito y en la hoja decía

Sección primera

Analítica del Juicio estético

Libro primero

Analítica de lo bello

Libro segundo

Analítica de lo sublime

Pero en el manuscrito ponía Sección tercera de la Analítica del Juicio estético. Deducción de los juicios estéticos; en la hoja faltaba este título por completo. Esto no concordaba en absoluto, y lo modifiqué del siguiente modo: Libro tercero, deducción de los juicios estéticos.

En razón de estos errores en el manuscrito, y por el hecho de que estuve enfermo cuando se corregían los pliegos 2° a 6°, y por tanto otro, que siguió fielmente el manuscrito, tuvo que hacerse cargo de la corrección, ha ocurrido, para gran disgusto mío, que en el pliego B y también en otro, quedaron 2 errores que afectan el sentido; los pondré al final como errata.

Con cuánto gusto le pediría consejo acerca de algunas otras dificultades; pero ya con esta poca escritura he agotado mis fuerzas hasta tal punto, que debo detenerme, y de la Garde espera esta carta. Pero debo tocar brevemente todavía otra cosa. En mi escrito debo referirme a los criterios de un principio

moral verdadero; ellos son la universalidad y la necesidad. He tratado de desarrollar una demostración doble. Una se basa en las dos proposiciones que aun el mismo Hume expone como principios: la virtud es aquello a lo que todos los seres racionales (Hume dice hombres) otorgan aprobación; el vicio, aquello que es objeto de una reprobación universal. La otra [demostración] se basa en el concepto negativo de la libertad. Todo el que instituya una moralidad debe admitir este concepto negativo, y el teórico confirma la posibilidad de tal concepto. Pero me preocupa la posibilidad de que los conocedores de su sistema objeten que en esta última demostración he incurrido en un círculo, porque la libertad se conoce sólo a partir de la ley moral. Creo que puedo apartar esa objeción diciendo que al suponer que hay leyes morales, o al estar persuadidos de ello, puesto que vemos que nuestra razón nos impone mandamientos, deducimos la libertad en sentido negativo; y en cuanto ésta es considerada como un dato, se puede deducir de allí la constitución del legítimo principio de la moral. Pero debo reconocer que esto no me satisface a mí mismo; estoy decidido, por consiguiente, si es que Usted no lo convalida, a eliminar esta segunda demostración, a pesar de que ya figura en la primera edición. ¿Podría rogarle que me respondiera pronto esta pregunta, ya que el libro debe aparecer para la Feria de Pascua?

Envíele mis saludos al venerable profesor Krause, y felicite de mi parte al Sr. Jachmann. No deseo sino que a Usted no le falten nunca la salud ni el buen humor, y que no olvide nunca a quien será por cierto eternamente

su admirador que lo aprecia por sobre todo

J. G. C. Kiesewetter.

Berlin, 3 de marzo de 1790.

HANNAH ARENDT:
SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT

Original: *"Lectures on Kant's Political Philosophy". Delivered at the New School for Social Research, Fall, 1970. First Session, Second Session, Third Session.*

En Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy. Edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner.* Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Traducción de José Sazbón

NOTA DEL TRADUCTOR

La elaboración de una teoría del juicio fue uno de los principales centros de interés en la meditación filosófica de Hannah Arendt en los últimos años de su vida. *Judging* debía ser la última parte de la trilogía *The Life of the Mind* (iniciada con *Thinking* y *Willing*)[1], pero al morir la autora, en diciembre de 1975, aún no había comenzado a trabajar en esa obra. El puesto estratégico que estaba llamado a ocupar *Judging* en el interior de la trilogía ha sido comparado con el que ocupa su homónimo kantiano en el conjunto de las *Críticas*: "del mismo modo que con la *Crítica del Juicio* Kant pudo superar alguna de las antinomias de las 'críticas' anteriores, ella (H. Arendt) esperaba resolver las incertidumbres del pensar y el querer mediante una evaluación de la índole de nuestra capacidad de juzgar"[2]. A su vez, la propia vía arendtiana para la explicitación de los problemas del juzgar estaba marcada, de manera significativa, por una constante remisión a las conclusiones a las que había arribado Kant en aquel libro. Era éste un diálogo selectivo con el texto que permitía, en el mismo ademán, el comentario y la reconstrucción de las posiciones de Kant; en cuanto a las propias de Hannah Arendt, si bien figuran en algunos pasajes de *The Life of the Mind* (por ejemplo, en el postscriptum a *Thinking*), ellas quedaron expresadas con mayor respiro en el transcurso de su enseñanza oral y en las notas de clase preparadas con ese fin. A partir de 1964, se había ocupado de Kant en diversas oportunidades, en la University of Chicago y en la New School for Social Research, dictando

1. Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, ed. Mary McCarthy (Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978), vol. 1: *Thinking*; vol. 2: *Willing*. (Versión castellana: *La vida del espíritu*. Trad. de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin. Colección Estudios Políticos, Estudios Constitucionales, Madrid, 1984).

2. J. Glenn Gray: *The Abyss of Freedom-and Hannah Arendt*, en Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (Nueva York, St. Martin's Press, 1979), p. 225. Cit. en Roland Beiner: "Hannah Arendt on Judging", en: Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy. Edited and with and Interpretive Essay by Ronald Beiner*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 89 y 117.

cursos y seminarios sobre la filosofía moral y política del pensador alemán. Fue esta circunstancia, que contrastaba con la ausencia de borradores orientadores del diseño y contenido del proyectado *Judging*, la que impulsó a Ronald Beiner, un estudioso de la obra de Arendt, a presentar, como instancia supletoria, una selección de textos de la autora[3] en los que pudiera apreciarse el estado inicial de su reflexión sobre la teoría del juicio. El *corpus* básico de dicha selección está constituído por las notas redactadas por Hannah Arendt como guías de exposición en el curso que dictara en la New School for Social Research, en el otoño de 1970, sobre la filosofía política de Kant. Se trata de un conjunto de trece apuntes para otras tantas conferencias y la labor del editor, el mencionado Ronald Beiner, se limitó -según lo aclara- a efectuar pequeños ajustes gramaticales y a precisar las referencias bibliográficas.

Las páginas que figuran a continuación abarcan los apuntes correspondientes a las tres primeras conferencias; en ellas se esboza el propósito central del curso, a saber, la idea de que en la *Crítica del Juicio* existen, en estado conativo, los elementos de una filosofía política que Kant no llegó a desarrollar pero cuyo núcleo puede ser reconstruido tomando en cuenta, además de esa obra, otros componentes del pensamiento kantiano tardío que figuran dispersos en artículos y obritas ocasionales (aquellos textos, se puede agregar, que los recopiladores acostumbran agrupar como "escritos políticos", "filosofía de la historia", etc.).

En virtud de que la autora -como señala el editor- se sirve, en algunas ocasiones, de modulaciones propias para vertir el texto de Kant (en desmedro de una remisión literal a las versiones inglesas existentes), esta traducción castellana de las conferencias de Hannah Arendt ha procurado respetar los matices de su pensamiento también en esos casos, razón por la cual las transcripciones de las citas de obras de Kant no siempre coinciden con los pasajes correspondientes de las versiones castellanas cuya referencia puntual, de todos modos, se ofrece siempre entre corchetes.

3. Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit. Contiene: "Lectures on Kant's Political Philosophy", que constituye el texto principal de la selección; el "Postscriptum to *Thinking*", perteneciente al vol. 1 de *The Life of the Mind*; e "Imagination", notas para un seminario sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, que H. Arendt dirigió en la New School for Social Research, en el otoño de 1970. El volumen editado por R. Beiner se completa con su "ensayo interpretativo", mencionado en la nota anterior.

PRIMERA CONFERENCIA

Hablar acerca de la filosofía política de Kant e indagar en ella, tiene sus dificultades. A diferencia de muchos otros filósofos -Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Spinoza, Hegel, etc.-, él nunca escribió una filosofía política. Aunque existe una enorme literatura sobre Kant, son escasos los libros que tratan de su filosofía política y, entre éstos, sólo uno merece estudiarse: el de Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden.*[1] Recientemente se publicó en Francia una colección de ensayos consagrados a la filosofía política de Kant,[2] algunos de los cuales tienen su interés, pero incluso en este caso se puede advertir que, en lo que se refiere al propio Kant, la cuestión apenas es abordada como un asunto marginal. Del conjunto de libros sobre la filosofía de Kant como un todo, sólo el estudio de Jaspers dedica a este tema específico al menos una cuarta parte del texto. (Jaspers, el único discípulo que llegó a tener Kant; Saner, el único que tuvo Jaspers). Los ensayos que integran *On History*[3] o la reciente recopilación que lleva el nombre de *Kant's Political Writings*[4] no pueden compararse, en calidad y en profundidad, con los demás escritos de Kant: ciertamente, no constituyen una "Cuarta Crítica", como las designó un autor, ansioso de concederles esa

1. Hans Saner: *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, Vol. 1: *Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischen Denken* (Munich: R. Piper Verlag, 1967); Trad. ing. de E. B. Ashton: *Kant's Political Thought: Its Origin and Development* (Chicago, University of Chicago Press, 1973).

2. [De acuerdo a Ronald Beiner, editor de las *Lectures*, se trataría de: *La Philosophie Politique de Kant*, volumen 4 de los Annales de Philosophie Politique (Paris, Institut International de Philosophie Politique, 1962). -T.]

3. Immanuel Kant: *On History*, ed. de Lewis White Beck; trad. de L. W. Beck, R. E. Anchor y E. L. Fackenheim, Library of Liberal Arts (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1963).

4. *Kant's Political Writings*, ed. de Hans Reiss; trad. de H. B. Nisbet (Cambridge Ing. At the University Press, 1971).

dimensión en virtud de que parecían ajustarse a su propio tema.[5] Algunos de ellos fueron considerados por el mismo Kant apenas un "jugar con ideas" o un mero "viaje de placer".[6] Y el tono irónico de *Sobre la paz perpetua*, con mucho el más importante de los ensayos, indica claramente que el propio Kant no los tomaba muy en serio. En una carta a Kiesewetter (del 15 de octubre de 1795), da al tratado el nombre de "ensoñaciones" (como si evocara sus *Sueños de un visionario, elucidados por los sueños de la Metafísica* (1766), donde bromeaba con Swedenborg). En lo que se refiere a la *Doctrina del Derecho* (o de la Ley) -la que sólo hallarán en el libro editado por Reiss y que, si la leen, probablemente encuentren más bien tediosa y pedantesca- es difícil no coincidir con Schopenhauer cuando se refirió a ella con estas palabras: "Es como si no fuera la obra de ese gran hombre, sino el producto de un hombre común y corriente [*gewöhnlicher Erdensohn*]". El concepto de ley es de gran importancia en la filosofía práctica de Kant, donde el hombre es entendido como un ser que legisla; pero si quisiéramos estudiar la filosofía del derecho en general, ciertamente no nos dirigiríamos a Kant, sino a Pufendorff, a Grocio o a Montesquieu.

Finalmente, si ustedes consultan los demás ensayos -ya sea en el libro de Reiss o en la otra recopilación (*On History)*, podrán ver que varios de ellos se ocupan de la historia, de modo que al principio es como si Kant, al igual que muchos otros después de él, hubiera reemplazado la filosofía política por una filosofía de la historia: ahora bien, el concepto de historia en Kant, sin duda importante por propio derecho, no es central para su filosofía; si lo que nos interesa es indagar en la historia, deberíamos volvernos más bien a Vico, o a Hegel, o a Marx. En Kant, la historia es parte de la naturaleza; el sujeto histórico es la especie humana entendida como parte de la creación, su conclusión última, la culminación de la creación, por así decirlo. Lo que importa en la historia -cuya melancolía contingente y fortuita él siempre tuvo presente- no son las tramas ni los individuos históricos, nada de lo bueno o lo malo que hicieron los hombres, sino la secreta astucia de la naturaleza que

5. Kurt Borries: *Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus* (Leipzig, 1928).

6. Kant: *On History*, ed. de L. W. Beck, p. 75 ("The End of All Things") y p. 54 ("Conjectural Beginning of Human History"). [Cf. ed. cast. *Filosofía de la historia*, ed. y trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 3a. reimp. 1981, p. 131 ("El fin de todas las cosas") y p. 68 ("Comienzo presunto de la historia humana")].

impulsa a la especie a progresar y a desenvolver todas sus potencialidades en la sucesión de las generaciones. El lapso vital del hombre como individuo es demasiado breve para desarrollar todas las cualidades y posibilidades humanas; por eso, la historia de la especie es el proceso en el cual "todas las semillas plantadas en ella por la Naturaleza pueden desarrollarse plenamente y en el que el destino de la raza se puede realizar aquí, en la tierra".[7] Ésta es la "historia universal", considerada por analogía con el desenvolvimiento orgánico del individuo: infancia, adolescencia, madurez. A Kant nunca le interesa el pasado: lo que le interesa es el futuro de la especie. El hombre no es expulsado del Paraíso a causa del pecado ni tampoco por un Dios vengativo, sino por la naturaleza, que lo deja salir de su seno y luego lo echa del Jardín, ese "estado inocente y seguro de la niñez".[8] Éste es el comienzo de la historia: su proceso es progreso, y el producto de tal proceso recibe a veces el nombre de cultura,[9] a veces el de libertad ("desde la tutela de la naturaleza al estado de libertad"); [10] sólo una vez, casi de pasada y en un paréntesis, afirma Kant que se trata de llevar a cabo "el fin más alto al que está destinado el hombre, es decir, la sociabilidad [*Geselligkeit*]". [11] (Más adelante veremos la importancia de la sociabilidad). El mismo progreso, concepto dominante del siglo dieciocho, es para Kant una noción más bien melancólica: una y otra vez enfatiza la implicación obviamente triste que supone para la vida del individuo.

> Aunque admitamos que el estado físico-moral del hombre en la vida presente descansa en el apoyo más firme, a saber, un progresar y

7. *Ibid.*, p. 25 ("*Ideas for a Universal History*", novena tesis) [*Filosofía de la historia* cit., p. 63 ("Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", noveno principio)].

8. *Ibid.*, p. 59 ("*Conjectural Beginning of Human History*") [*Filosofía de la historia* cit., p. 77 ("Comienzo presunto de la historia humana")].

9. *Critique of Judgement*, § 83. [El ed. R. Beiner hace notar que, en general, H. Arendt se basa en: *Critique of Judgement*, trad. ing. de J. H. Bernard (Nueva York, Hafner, 1951) pero que, en su uso de ésta y de otras traducciones, acostumbra introducir pequeñas modificaciones propias. Cf. *Crítica del Juicio*, en el vol. *Crítica de la razón práctica/Crítica del Juicio/Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. (de los dos últimos textos) de Manuel García Morente, Buenos Aires, El Ateneo, 1951. -T.].

10. *On History*, ed. de L. W. Beck, p. 60 ("*Conjectural Beginning of Human History*") [*Filosofía de la historia* cit., p. 78 ("Comienzo presunto de la historia humana")].

11. *Ibid.*, p. 54 [ed. cit., p. 69].

acercarse continuos al bien sumo (que le ha sido fijado como meta), no puede, sin embargo..., unir el contento a la perspectiva de un cambio perdurable de su estado... Porque el estado en que se encuentra de presente es siempre un mal por comparación con el estado mejor al que se prepara a entrar, y la representación de un progreso indefinido hacia el fin último equivale a la perspectiva de una infinidad de males que ... no permiten que se produzca el contento. [12]

Otra manera de objetar mi elección del tema que, aunque indelicada, no sería de ningún modo impropia, consistiría en señalar que todos los ensayos habitualmente seleccionados -y que yo también he seleccionado- datan de los últimos años de Kant y que es un hecho comprobado la declinación de sus facultades mentales, que lo condujo finalmente a la imbecilidad senil. Para contrarrestar ese argumento, les indiqué a ustedes como lectura las tempranas *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime.* [13] Para anticipar mi propia opinión en la materia -que espero fundamentar durante el desarrollo del presente curso-, les diré que si uno conoce la obra de Kant y toma en cuenta las circunstancias biográficas del autor, resulta tentador invertir el argumento y decir que Kant arribó a la conciencia de lo político *como diferenciado de lo social*, como parte y parcela de la condición del hombre en el mundo, más bien tardíamente en su vida, cuando ya no poseía la fuerza o el tiempo para elaborar esta cuestión específica dentro de su filosofía. Con esto no quiero decir que Kant, en virtud de la brevedad de su vida, no llegó a escribir la "cuarta Crítica", sino más bien que la tercera Crítica, la *Crítica del Juicio* -la cual, a diferencia de la *Crítica de la razón práctica*, fue escrita espontáneamente y no en respuesta a observaciones críticas, cuestionamientos y provocaciones- en realidad habría de convertirse en el libro de otra manera ausente en la gran obra de Kant.

Luego que hubo concluido su tarea crítica, subsistían, desde su punto de vista, dos cuestiones que lo habían incomodado durante toda su vida, y

12. *Ibid.*, pp. 78-79 [*Filosofía de la historia* cit., pp. 135-136 ("El fin de todas las cosas")].

13. Immanuel Kant: ***Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime***, trad. de John T. Goldthwait (Berkeley, University of California Press, 1960). [Cf. ed. cast. ***Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética y moral.*** Trad. de A. Sánchez Rivero, Madrid-Barcelona, Colección Universal, Calpe, 1919].

cuya consideración había suspendido con el propósito de aclarar primero el "escándalo de la razón": el hecho de que "la razón se contradice" [14] o de que el *pensamiento* trasciende las limitaciones de lo que podemos *conocer* y es presa entonces de sus propias antinomias. Sabemos, por el testimonio del mismo Kant, que el momento decisivo de su vida fue el descubrimiento (en 1770) de las facultades cognoscitivas de la mente humana y de sus límites, un descubrimiento que le llevó más de diez años elaborar y publicar como la *Crítica de la razón pura*. También sabemos, por sus cartas, lo que significó ese inmenso trabajo de tantos años para sus demás planes e ideas. Así, escribió que este "tema principal" detuvo y obstruyó como "un dique" todo un conjunto de materiales que hubiese deseado concluir y publicar; que el mismo había sido como "una piedra en su camino" que sólo después de removida le permitió avanzar. [15] Y cuando retomó sus intereses del período precrítico, éstos, desde luego, habían cambiado algo a la luz de lo que ahora sabía, pero no hasta el punto de volverse irreconocibles; y tampoco podríamos decir que dejaron de ser urgentes para él.

La modificación más importante se puede indicar de la siguiente manera. Antes del acontecimiento de 1770, Kant se había propuesto escribir -y luego publicar- la *Metafísica de la Moralidad*, una obra que de hecho escribió y publicó sólo treinta años después. Pero en esa fecha temprana, el libro fue anunciado con el título de "Crítica del gusto moral". [16] Cuando Kant finalmente se ocupó de la tercera *Crítica*, todavía la llamó, inicialmente, "Crítica del gusto". Así, ocurrieron dos cosas: tras el gusto, un tópico favorito de todo el siglo dieciocho, Kant había descubierto una facultad humana enteramente nueva, a saber, el juicio; pero, al mismo tiempo, excluyó los postulados morales del ámbito de la nueva facultad. Dicho de otro modo: en adelante, será algo más que el gusto lo que decidirá sobre lo bello y lo feo; pero en cuanto a lo correcto y lo incorrecto, esta cuestión no la decidirá ni el gusto ni el juicio, sino sólo la razón.

14. Carta a Christian Garve, 21 de setiembre de 1798. Véase Kant: *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. y trad. de Arnulf Zweig (Chicago, University of Chicago Press, 1967), p. 252.

15. Cartas a Marcus Herz del 24 de noviembre de 1776 y del 20 de agosto de 1777. Véase *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. cit., pp. 86 y 89.

16. Véase Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), p. 6.

SEGUNDA CONFERENCIA

Dije en la reunión anterior que para Kant, hacia el final de su vida, había dos cuestiones que quedaban pendientes. Podemos resumir, o más bien indicar, a la primera como la de la "sociabilidad" del hombre, es decir, el hecho de que ningún hombre puede vivir solo, de que los hombres son interdependientes no meramente en virtud de sus necesidades e inquietudes, sino en cuanto a su facultad más elevada, la mente humana, cuyo funcionamiento es imposible fuera de la sociedad humana. "La compañía es indispensable para el *pensador*".[1] Este concepto es clave en la primera parte de la *Crítica del Juicio*. Que la *Crítica del Juicio*, o del Gusto, fue escrita en respuesta a una cuestión pendiente desde el período precrítico, es algo obvio. Como las *Observaciones*, también la *Crítica* se distribuye entre lo Bello y lo Sublime. Ya en la primera obra, que se lee como si la hubiera escrito alguno de los moralistas franceses, la cuestión de la "sociabilidad", de la compañía, constituía -aunque no en la misma medida- una cuestión clave. Allí Kant refiere la verdadera experiencia que subyace tras el "problema", y tal experiencia, dejando de lado la efectiva vida social del joven Kant, era una especie de experimento pensado. El experimento es el siguiente:

> ["El sueño de Carazan":] Ese rico avaro, a medida que veía incrementar su fortuna, cerraba su corazón a la piedad y al amor al prójimo. Pero, mientras se extinguía en él el amor a los hombres, el fervor de sus plegarias y de sus devociones no dejaba de aumentar. Después de hacer esa confesión, Carazan prosiguió en estos términos: "Una noche en que, a la luz de la lámpara, hacía mis cuentas y calculaba mis ganancias, el sueño me venció. Y vi que el ángel de la muerte se abatía sobre mí como un torbellino y me asestaba un golpe terrible antes de

1. Immanuel Kant: "*Reflexionen zur Anthropologie*", nº 763 (bastardilla añadida), en: *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana, 24 vols. (Berlin: Reimer & de Gruyter, 1910-1966) vol. 15, p. 333.

que pudiera suplicar su gracia. Quedé petrificado cuando advertí que mi destino se había decidido por toda la eternidad y que no podía agregar nada al bien realizado ni disminuir en nada el mal que ya había hecho. Fui conducido ante el trono de aquél que habita el tercer cielo. El ser esplendoroso que refulgía ante mí me habló de este modo: «Carazan, Dios rechaza el culto que le has rendido. Has cerrado tu corazón al amor a los hombres y con mano de hierro has protegido tus tesoros. Como sólo has vivido para ti, tu futuro será el de vivir eternamente solo y privado de toda comunidad con el resto de la creación». En ese momento, fui arrebatado por una potencia invisible e impelido a través del radiante edificio de la Creación. Muy pronto quedaron detrás de mí mundos incontables. Cuando me acercaba al punto más extremo de la naturaleza, vi que las sombras del vacío ilimitado se abatían en el abismo, ante mí. ¡Un temible reino de eterno silencio, de soledad y de tinieblas! Ante esa vista, me sobrecogió un indecible horror. Fui perdiendo de vista las últimas estrellas y finalmente la última luz trémula se extinguió en la oscuridad más completa. A cada momento se incrementaba el terror mortal de mi desesperación, en la medida en que a cada momento aumentaba la distancia que me separaba del último mundo habitado. Y pensé, con una angustia insoportable, que si continuaba transportado durante diez mil veces un millar de años más allá de los límites del universo, aún seguiría teniendo ante mí aquel infinito abismo de tinieblas, sin poder contar con algún auxilio o alguna esperanza de retorno. En medio de ese aturdimiento, extendí las manos con tanta fuerza hacia los objetos de la realidad, que me desperté. Y ahora aprendí a estimar a los hombres, porque en aquella terrible soledad aún el más insignificante de aquellos a quienes cerré la puerta en momentos de orgullosa felicidad hubiese sido para mí preferible a todos los tesoros de Golconda". [2]

La segunda cuestión pendiente ocupa un lugar central en la segunda parte de la *Crítica*, tan diferente ésta de la primera que siempre provocó comentarios sobre la falta de unidad del libro; Baeumler, por ejemplo, se pre-

2. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime,* trad. de J. T. Goldthwait, pp. 48-49 (nota) [cf. *Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética y moral* cit., pp. 10-11].

gunta si la obra es algo más que un "capricho de la vejez" (*Greisenschrulle*).[3] La formulación de esta segunda cuestión, en el § 67 de la *Crítica del Juicio*, es ésta: "¿Por qué es necesario que existan hombres?". También ella corresponde a las preocupaciones pendientes. Todos conocen las tres preguntas famosas cuyas respuesta, según Kant, constituía la tarea específica de la filosofía: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? A estas tres acostumbraba añadir en sus cursos una cuarta: *¿Qué es el hombre?* Y explicaba: "En conjunto, podríamos referirnos a ellas como «antropología», ya que las tres primeras preguntas se conectan [señalando] a la última".[4] Tal cuestión se relaciona obviamente con otra que ocupó a Leibniz, a Schelling, a Heidegger: ¿por qué existe algo en lugar de la nada? Leibniz considera que es "la primera cuestión que legítimamente se plantea"; y agrega: "pues la nada es más simple y más fácil que el algo".[5] Es obvio que, cualquiera sea la manera en que ustedes formulen estas preguntas del ¿por qué...?, toda respuesta que comience con Porque... sonaría tonta -y lo sería. Ya que en verdad el ¿por qué...? no se interroga por una *causa* como, por ejemplo, ¿de qué manera se desarrolla la vida? o ¿cómo comenzó a existir el universo? (con o sin estallido); más bien se interroga por el *fin* de que todo esto ocurra y, así, "el fin de la naturaleza misma debe ser buscado por encima de la naturaleza",[6] el fin de la vida por encima de la vida, el fin del universo por encima del universo. Este fin, como todo fin, debe ser más que la naturaleza, la vida o el universo, los cuales, en virtud de esa pregunta, quedan de inmediato degradados a medios para algo más elevado que ellos mismos. (Cuando Heidegger, en su ùltima filosofía, intenta una y otra vez poner al hombre y al ser en un tipo de correspondencia en la que cada uno presupone y condiciona al otro -el ser que

3. A. Baeumler: *Kants Kritik der Urteilskraft: Ihre Geschichte und Systematik*, vol. 1: *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (Halle, Max Niemeyer Verlag, 1923), p. 15.

4. Immanuel Kant: *Logic*, trad. de R. Hartman y W. Schwarz, Library of Liberal Arts (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1974), p. 29. [El ed. R. Beiner indica que la referencia es a: Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*. -T.]

5. Gottfried von Leibniz: *"Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison"* (1714), parágrafo 7 [cf. ed. cast.: "Principios de la Naturaleza y de la Gracia, fundados en razón", en *Opúsculos filosóficos*. Trad. de Manuel G. Morente, Madrid-Barcelona, Colección Universal, Calpe, 1919, p. 91].

6. *Critique of Judgement* [*Crítica del Juicio*, ed. cit.], § 67.

reclama al hombre, el hombre que deviene el custodio o pastor del ser, el ser que requiere del hombre para su propia manifestación, el hombre que no requiere exactamente del ser para existir pero al que le concierne su propio ser como no le concierne a ningún otro ente [*Seiendes*], a ninguna otra cosa viviente, etc. [7] ese intento lleva a eludir aquella forma de degradación mutua que es inherente a las preguntas globales del ¿por qué...? en mayor medida de lo que elude las paradojas de todo pensamiento que se refiera a la Nada).

La propia respuesta de Kant a esa perplejidad, tal como deriva de la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, sería: si nos formulamos preguntas tales como ¿cuál es el fin de la naturaleza? es sólo porque nosotros mismos somos seres con fines que constantemente nos fijamos metas y propósitos y, en cuanto tales seres intencionales, pertenecemos a la naturaleza. En esa misma disposición, el interrogante de por qué nos enredamos tanto con preguntas tan claramente incontestables como ¿tuvo el mundo o el universo un comienzo o bien, subsiste eternamente como el mismo Dios?, puede ser respondido señalando el hecho de que está en nuestra propia naturaleza el ser iniciadores y, por tanto, el instaurar comienzos a lo largo de nuestras vidas.[8]

Pero volvamos a la *Crítica del Juicio*: los nexos entre sus dos partes son endebles, pero en el modo en que están -es decir, como podemos presumir que existieron en el espíritu de Kant- se vinculan más estrechamente con lo político que con cualquier otra cosa de las restantes *Críticas*. Hay dos nexos importantes. El primero es que en ninguna de las dos partes habla Kant del hombre como un ser inteligible o un ser cognoscente. El término "verdad" no aparece -excepto una vez y en un contexto especial. La primera parte se refiere a los hombres en plural, como realmente son y viven en distintas sociedades; la segunda parte trata de la especie humana. (Kant subraya esto en el pasaje que cité hace un momento, añadiendo: la pregunta de "por qué es necesario que existan hombres... no sería tan fácil de contestar si se tiene en el pensamiento, v.gr., los habitantes de Nueva Holanda o [bien otras tribus primitivas]"). [9] La diferencia más decisiva entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del*

7. Martin Heidegger: *Being and Time*, trad. de John Macquarrie y Edward Robinson (Nueva York y Evanston, Harper & Row, 1962), § 4 [cf. ed. cast.: *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. 1962].

8. Véase Gerhard Lehmann: *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft* (Berlín, 1939), pp. 73-74.

9. *Critique of Judgement* [*Crítica del Juicio,* ed. cit.], § 67.

Juicio es que la leyes morales de la primera rigen para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última tienen una validez estrictamente limitada a los seres humanos en la tierra. El segundo nexo descansa en el hecho de que la facultad del juicio trata de lo particular, el cual, "como tal, encierra algo contingente respecto a lo universal" [10] de lo que se ocupa normalmente el pensamiento. Estos particulares son, a su vez, de dos tipos: la primera parte de la *Crítica del Juicio* considera objetos de juicio propiamente dichos, tal, por ejemplo, un objeto al que llamamos "bello" sin que estemos en condiciones de subsumirlo bajo una categoría general de la Belleza como tal; carecemos de una regla que pueda allí aplicarse. (Cuando ustedes dicen "¡qué hermosa rosa!", no han llegado a ese juicio diciendo primero: "todas las rosas son hermosas; esta flor es una rosa; por consiguiente, esta rosa es hermosa". O, a la inversa: "la belleza consiste en rosas; esta flor es una rosa; luego, es bella"). El otro tipo, estudiado en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, remite a la imposibilidad de derivar cualquier producto particular de la naturaleza a partir de causas generales: "Ninguna razón humana (ni tampoco una finita que fuera semejante a la nuestra, según la cualidad, aunque la superase, empero, mucho, según el grado) puede absolutamente esperar comprender la producción aun sólo de una hierbecilla por causas meramente mecánicas". [11] ("Mecánico", en la terminología de Kant, remite a las causas naturales; su opuesto es "técnico", lo que él entiende como "artificial", es decir, lo fabricado en vista de un fin. La distinción se establece entre cosas que por sí mismas llegan al ser y otras que son fabricadas para un fin o propósito específico). Aquí el acento recae en "comprender": ¿Cómo puedo comprender (y no sólo explicar) que haya hierbas, y por tanto, esta hierbecilla particular? La solución de Kant consiste en introducir el principio teleológico, "el principio de los fines en los productos de la naturaleza" en cuanto "principio heurístico para investigar las leyes particulares de la naturaleza", aunque, de todos modos, no nos haga "más comprensible el modo como aquéllos vienen a la existencia". [12] No nos ocupamos aquí de esta parte de la filosofía de Kant, que no trata, hablando rigurosamente, del juicio de lo particular; su objeto es la naturaleza, aunque, como veremos, Kant entiende a la historia como una

10. *Ibid.*, § 76.

11. *Ibid.*, § 77.

12. *Ibid.*, § 78.

parte de la naturaleza: es la historia de la especie humana en cuanto una de las especies animales sobre la tierra. Su intención es hallar un principio cognoscitivo más que un principio de juicio. Pero ustedes pueden apreciar que una vez suscitada la pregunta de ¿por qué es necesario que existan hombres? se puede continuar y preguntar por qué es necesario que existan árboles, o hierbecillas, y así sucesivamente.

En otras palabras: los tópicos de la *Crítica del Juicio* -lo particular, ya sea un hecho natural o un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar como aquella facultad de la mente humana que se ocupa de aquél; la sociabilidad de los hombres como condición que permite el funcionamiento de esa facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque tienen un cuerpo y necesidades físicas sino precisamente en virtud de sus facultades mentales-, estos tópicos, todos ellos de eminente significación política -o sea, importantes en cuanto a lo político- constituyeron preocupaciones de Kant mucho antes de que, luego de concluida su ocupación crítica (*das kritische Geschäft*), se volviera finalmente a ellos en la vejez. Y fue por consideración a ellos que pospuso la parte doctrinal, a la que pensaba dedicarse "para arrebatar en lo posible a mi vejez creciente el tiempo en algún modo favorable". [13] El contenido adjudicado a esa parte doctrinal eran "la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres"; en ellas no habría lugar, "ni parte especial alguna para la facultad de juzgar", ya que el juicio de lo particular -*esto* es bello, *esto* es feo; esto es correcto, esto es incorrecto- no está contemplado en la filosofía moral de Kant. El juicio no es la razón práctica; la razón práctica "razona" y me dice qué hacer y qué no hacer; dicta la ley y es idéntica con la voluntad, y la voluntad expresa mandamientos: habla en términos de imperativos. El juicio, por lo contrario, surge de "un placer meramente contemplativo o de una inactiva complacencia [*untätiges Wohlgefallen*]". [14]

13. *Ibid.*, Prefacio.

14. Kant: Introducción a *The Metaphysics of Morals*, sección I: "*Of the Relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws*". Véase: *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trad. de Thomas Kingsmill Abbott (Londres, Longmans, Green & Co., 1898), p. 267 [cf. ed. cast.: *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Colección Clásicos del Pensamiento, Tecnos, 1989, Introducción, sección I: "Relación de las facultades del ánimo humano con las leyes morales", p. 15].

Este "sentimiento de placer contemplativo es llamado gusto", y la *Crítica del Juicio* fue llamada originalmente "Crítica del gusto". "Si la filosofía práctica habla en cierto modo de placer contemplativo, sólo menciona a éste último episódicamente y no como si el concepto fuera oriundo de ella".[15] ¿No parece plausible? ¿Cómo podría tener algo que ver con la práctica "el placer contemplativo y la complacencia inactiva"? ¿No es ésta una prueba concluyente de que cuando Kant se volvió hacia su ocupación doctrinal ya había decidido que su interés en lo particular y lo contingente era una cosa del pasado y que se había tratado de un asunto más bien marginal? E incluso podremos ver que su posición final sobre la Revolución Francesa -un acontecimiento que jugó un papel capital en su edad avanzada, cuando día tras día aguardaba los periódicos con gran impaciencia- fue decidida por esta actitud del mero espectador, de quienes "no están involucrados personalmente en el juego" pero sí lo siguen con "ansiosa participación apasionada", lo que por cierto no significa -y muchísimo menos en el caso de Kant- que se propongan hacer una revolución: la fuente de su simpatía es el mero "placer contemplativo y la complacencia inactiva".

Hay un solo elemento en los escritos tardíos de Kant sobre estos temas que no podemos derivar de sus preocupaciones del período precrítico. En ningún momento de su período temprano lo encontramos interesado en cuestiones estrictamente constitucionales e institucionales. Y ese fue, en cambio, el interés prevaleciente de los últimos años de su vida, cuando escribió casi todos sus ensayos específicamente políticos. Los ensayos fueron compuestos después de 1790, fecha de aparición de la *Crítica del Juicio* y, más significativamente, después de 1789, el año de la Revolución Francesa, cuando él contaba sesenticinco años. De allí en adelante, sus intereses no giraron exclusivamente en torno a lo particular, la historia, la sociabilidad humana. En el centro de ellos estaba más bien lo que hoy llamaríamos derecho constitucional -la manera en que debería organizarse y constituirse el cuerpo político, el concepto de gobierno "republicano", es decir, constitucional, la cuestión de la relaciones internacionales, etc. Quizás la primera indicación de este cambio aparezca en la nota al § 65 de la *Crítica del Juicio,* que se refiere a la revolución norteamericana, sobre la cual Kant ya había manifestado bastante interés. Escribe:

15. *Ibid.* [ed. cit., p. 15].

En una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función.

Precisamente este problema de cómo organizar a un pueblo en un Estado, cómo constituir el Estado, cómo *fundar* una república, y todos los problemas jurídicos vinculados a dichas cuestiones, es lo que ocupó a Kant constantemente en sus últimos años. No es que por eso hubiera desaparecido su interés en la astucia de la naturaleza o en la mera sociabilidad de los hombres. Pero estos temas sufrieron un cierto cambio o, mejor, se presentaron en nuevas e inesperadas formulaciones. Así tenemos en *Sobre la paz perpetua* ese curioso artículo que establece un *Besuchsrecht*, el derecho de visitar tierras extranjeras, el derecho de hospitalidad y "el derecho de residencia temporaria". [16] Y, en el mismo tratado, volvemos a encontrar a la naturaleza, ese gran artista, como la eventual "garantía de la paz perpetua". [17]

Sin esta nueva preocupación, parecería improbable que comenzara su *Metafísica de la moralidad* con la "Doctrina del Derecho". Y tampoco es plausible que llegara finalmente a decir (en la segunda sección de *El conflicto de las Facultades*, cuya última parte ya exhibe una clara evidencia de su declinación mental): "Es tan dulce planear constituciones estatales [*Es ist so süß, sich Staatsverfassungen auszudenken*]" -un "dulce sueño" cuya realización es "no sólo pensable, sino ... una obligación [aunque] no de los ciudadanos, sino del soberano". [18]

16. *On History*, ed. de L. W. Beck, p. 102 (*Perpetual Peace*) [cf. ed. cast.: *La paz perpetua. Ensayo filosófico*. Trad. de Francisco Rivera Pastor, Madrid-Barcelona, Colección Universal, Calpe, 1919, pp. 35-36. Hay edición más reciente: *La paz perpetua*. Presentación de Antonio Truyol y Serra. Trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Colección Clásicos del Pensamiento, Tecnos, 1985].

17. *Ibid.*, p. 106 [ed. Calpe cit., p. 40].

18. *Ibid.*, pp. 151-152, nota (*The Strife of the Faculties*, Parte II: "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?") [Cf. ed. cast.: *Filosofía de la historia* cit., p.122 ("Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor")].

TERCERA CONFERENCIA

Uno podría pensar que el problema de Kant en ese período tardío de su vida -cuando la revolución norteamericana y, aún más, la francesa lo despertaron, por así decir, de su sopor político (del mismo modo que Hume lo despertara, cuando joven, de su sopor dogmático y Rousseau, en la edad viril, de su sopor moral)- era cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con los dictados de la razón práctica. Y el hecho sorprendente es que él supo que en este caso no podía recibir ayuda de su filosofía moral. Se apartó, así, de cualquier enfoque moralizante y comprendió que el problema era cómo forzar al hombre "a ser un buen ciudadano aun cuando no fuera una persona moralmente buena" y que "no había que aguardar de la moralidad una buena constitución sino, a la inversa, era de esperar que bajo una buena constitución se suscitara una buena condición moral del pueblo". [1] Esto les evocará a ustedes la observación de Aristóteles según la cual un "buen hombre puede ser un buen ciudadano solamente en un buen Estado", salvo que Kant concluye (y esto es verdaderamente notable y va mucho más allá de Aristóteles al separar a la moralidad de la buena ciudadanía):

Por más arduo que pueda parecer, el problema de organizar un Estado puede ser resuelto incluso para una raza de demonios, siempre que éstos sean inteligentes. El problema es éste: "dada una multitud de seres racionales para cuya preservación se requieren leyes universales, pero cada uno de los cuales se inclina secretamente a exceptuarse de su cumplimiento, establecer una constitución de tal modo que, aunque sus intenciones privadas entren en conflicto, se controlen los unos a los otros, con el resultado de que su conducta pública sea la misma que si no tuviesen tales intenciones." [2]

1. *Ibid.*, pp. 112-113 (*Perpetual Peace*) [cf. *La paz perpetua*, ed. Calpe cit., p. 51].
2. *Ibid.*, p. 112 [ed. cit., p. 50].

Este pasaje es crucial. Lo que dice Kant -para variar la fórmula aristotélica- es que un mal hombre puede ser un buen ciudadano en un buen Estado. Su definición de "malo" está aquí en concordancia con su filosofía moral. El imperativo categórico les dice a ustedes: actúen siempre de tal modo que la máxima de sus actos pueda convertirse en una ley general, esto es: "nunca debo actuar sino de tal modo que pueda también querer que mi máxima se convierta en ley universal". [3] El punto en cuestión es bastante simple. En los términos de Kant: puedo decidirme a una mentira particular, pero "de ningún modo puedo decidir que la mentira se convierta en ley universal; pues siguiendo una ley tal no habría ya promesa alguna". [4] O bien: puedo querer robar, pero no puedo querer que el robo sea una ley universal, ya que con esa ley no habría propiedades. El mal hombre es, para Kant, aquél que hace una excepción consigo mismo y *no* el hombre que quiere el mal ya que esto último, según Kant, es imposible. Por eso, la "raza de demonios" no se refiere aquí a los demonios en el sentido habitual sino a aquellos que "en secreto se sienten inclinados a exceptuarse" a sí mismos. El término clave es *en secreto*: no lo pueden hacer públicamente porque en este caso sería patente que estarían oponiéndose al interés común -serían enemigos del pueblo, aunque ese pueblo fuera una raza de demonios. Y en la política, como distinta de la moralidad, todo depende de la "conducta *pública*".

Así, podríamos pensar que ese pasaje sólo pudo haber sido escrito *después* de la *Crítica de la razón práctica*. Pero sería un error. Porque también aquí se trata de una reflexión originada en el período precrítico; sólo que ahora está formulada en los términos de la filosofía moral de Kant. En las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, se lee:

Son pocos los hombres que actúan de acuerdo a *principios* y ello es sumamente bueno, ya que es muy fácil desorientarse en esos principios ... Los que están movidos por *impulsos generosos* son mucho más numerosos [que los que actúan en base a principios] ... [Sin embargo] aquellos otros instintos que con tanta regularidad gobiernan el mundo animal... realizan asimismo el gran fin de la naturaleza ... [Y] la mayoría de los hombres ... tienen ante la vista su bienamado yo personal como único punto de referencia de sus esfuerzos y

3. Kant: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trad. de Thomas K Abbott, Library of Liberal Arts (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1949), p. 19 [cf. ed. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cit., p. 488].

4. *Ibid.*, pp. 20-21 [ed. cit., p. 489].

... todo lo hacen girar alrededor de su ***propio interés*** como en torno a un eje central. Nada puede ser más ventajoso que esto, ya que ellos son los más activos, ordenados y prudentes; dan apoyo y solidez al todo y, sin proponérselo, contribuyen al bien común. [5]

También esto suena somo si fuera necesaria "una raza de demonios" para "suministrar los requerimientos necesarios y para proveer los fundamentos sobre los cuales almas más delicadas podrán difundir belleza y armonía". [6] Aquí nos encontramos con la versión kantiana de la teoría iluminista del interés personal. Esa teoría tuvo defectos muy serios. Pero en lo que se refiere a la filosofía política, los aspectos principales de la posición de Kant son los siguientes. Primero, es evidente que su esquema puede funcionar sólo con el supuesto de "un gran fin de la naturaleza" que opera a espaldas de los hombres actuantes. De no ser así, la raza de demonios se destruiría a sí misma (en Kant, por lo general, el mal es autodestructivo). La naturaleza desea la preservación de la especie y todo lo que pide a sus hijos es que se preserven a sí mismos y tengan cerebros. Segundo, existe la convicción de que no se necesita, ni se requiere, ni se espera ninguna conversión moral del hombre, ninguna revolución en su mentalidad para efectuar un cambio político hacia lo mejor. Y tercero, está el énfasis en las constituciones, por un lado y en la *esfera pública*, por otro. Dentro del pensamiento político de Kant, la "esfera pública" es uno de los conceptos claves: en este contexto, indica su convicción de que los pensamientos malévolos son, por definición, secretos. Así podemos leer, en una de sus últimas obras, ***El conflicto de las Facultades***:

¿Por qué un gobernante nunca se animó a declarar abiertamente que no le reconoce al pueblo absolutamente ningún derecho que se le oponga...? La razón es que una declaración pública de este tipo levantaría a todos sus súbditos contra él; mientras que, como dóciles ovejas, conducidos por un amo sensato y benevolente, bien alimentados y enérgicamente defendidos, no deberían lamentarse de que les falte nada para su bienestar. [7]

5. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (final de la segunda sección), trad. de J. T. Goldthwait, p. 74 [Cf. *Lo Bello y lo Sublime. Ensayo de estética y moral* cit., p. 37].

6. *Ibid.* [ed. cit., p. 37].

7. *On History*, ed. de L. W. Beck, p. 145, nota ("An Old Question raised Again") [cf. *Filosofía de la historia* cit., pp. 119-120 ("Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor")].

Contra todas las justificaciones que he ofrecido por elegir el tratamiento de un tópico kantiano literalmente inexistente -me refiero a su filosofía política no escrita-, existe una objeción que nunca podríamos refutar enteramente. Kant se refirió con frecuencia a lo que él entendía como las tres preguntas centrales que impulsan a los hombres a filosofar y para las cuales su propia filosofía busca una respuesta; ahora bien, ninguna de esas preguntas concierne al hombre como un *zoon politikon*, un ser político. De esas preguntas -¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?-, dos atañen a los temas tradicionales de la metafísica, Dios y la inmortalidad. Cometeríamos un serio error si creyésemos que la segunda pregunta -¿qué debo hacer?- y su correlato, la idea de libertad, podrían de algún modo ayudarnos en la indagación emprendida. (Veremos, por el contrario, que la manera en que Kant formula y contesta la pregunta aparecerá en nuestro camino -así como probablemente apareció en el camino del mismo Kant en el momento en que intentó reconciliar sus percepciones políticas con su filosofía moral- cuando tratemos de sugerir cómo habría sido la filosofía política de Kant si éste hubiese encontrado el tiempo y el vigor para expresarla adecuadamente). La segunda pregunta no se ocupa de la acción en absoluto; en ningún lugar Kant toma en cuenta la acción. Él señaló la "sociabilidad" básica del hombre y enumeró, entre sus elementos, la comunicabilidad, la necesidad que tienen los hombres de comunicarse y la dimensión pública, la libertad *pública* no ya de pensar sino de publicar -la "libertad de las plumas"-, pero no supo de alguna facultad o necesidad referida a la *acción*. En Kant, la pregunta ¿qué debo hacer? concierne a la conducta del yo personal en su interdependencia con otros -el mismo yo que quiere saber qué es cognoscible para los seres humanos y qué permanece incognoscible pero sigue siendo pensable, el mismo yo que quiere saber qué le cabe razonablemente esperar en materia de inmortalidad. Las tres preguntas se interconectan de una manera que es básicamente muy simple, casi primitiva. La respuesta a la primera pregunta, que se ofrece en la *Crítica de la razón pura*, me dice lo que puedo saber y -lo que, en definitiva, es más importante- lo que no puedo saber. En Kant, las cuestiones metafísicas versan, precisamente, sobre lo que no puedo saber. Ahora bien, no puedo dejar de pensar acerca de lo que no puedo saber, porque esto último concierne a aquello en lo que estoy más interesado: la existencia de Dios; la libertad, sin la cual la vida, para el hombre, no sería digna, sería "bestial"; y la inmortalidad del alma. En la terminología de Kant, éstas son cuestiones prácticas, y es la razón práctica la que me dice cómo pensar sobre ellas. Incluso la religión

existe para los hombres en cuanto seres racionales, "dentro de los límites de la mera Razón". Mi interés primordial, aquello que deseo esperar, es la felicidad en una vida futura; y estoy en condiciones de esperarla si me hago digno de ella, es decir, si me conduzco de la manera correcta. En uno de sus cursos y, también, en sus reflexiones, Kant agrega a las tres preguntas anteriores una cuarta entendida como su recapitulación: la pregunta ¿qué es el hombre? Pero esta última pregunta no aparece en las *Críticas*.

Además, dado que la pregunta ¿cómo juzgo? -la pregunta de la tercera *Crítica*- también está ausente, ninguna de las preguntas básicamente filosóficas llega a mencionar siquiera la condición de la pluralidad humana -salvo, por supuesto, en lo que está implícito en la segunda pregunta: que sin los demás hombres no habría mayor ocasión de que oriente mi conducta. Pero la insistencia de Kant en los deberes hacia uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de toda inclinación y en que la ley moral debería ser válida no sólo para los hombres de este planeta sino también para todos los seres inteligibles del universo, restringe a un mínimo esa condición de pluralidad. La noción que subyace a las tres preguntas es el interés propio, no el interés en el mundo; y aunque Kant comparte sinceramente el viejo adagio romano *Omnes homines beati esse volunt* (todos los hombres quieren ser felices), él siente que no sería capaz de asumir la felicidad a menos de que estuviese también convencido de que fuese digno de ella. En otras palabras -y se trata de palabras muchas veces repetidas por Kant, aunque habitualmente como "apartes"-, la mayor desgracia que puede sobrevenirle a un hombre es el menosprecio de sí mismo. "La pérdida de autoaprobación [*Selbstbilligung*] -escribe en una carta a Mendelssohn (8 de abril de 1766)- sería el peor mal que me llegara a acontecer", y no la pérdida de la estimación que le brindase cualquier otra persona. (Recuerden la afirmación de Sócrates: "Preferiría estar enfrentado a las multitudes que dejar de estar en armonía conmigo mismo"). Por lo tanto, la meta más alta del individuo en esta vida es el merecimiento de una felicidad que es inalcanzable en la tierra. Comparados con este interés fundamental, todas las demás metas y fines que los hombres pueden perseguir en esta vida -incluyendo, por supuesto, el de todos modos dudoso progreso de la especie, que la naturaleza opera a nuestras espaldas- constituyen asuntos marginales.

En este punto, sin embargo, debemos al menos mencionar el problema curiosamente arduo de la relación entre política y filosofía o, más bien, de la actitud hacia el conjunto de la esfera política que cabe esperar de los filósofos.

Seguramente otros filósofos hicieron lo que Kant no hizo: escribieron filosofías políticas: pero esto no significa que las tuvieran en mayor estima o que el interés político ocupase un lugar más central en sus filosofías. Los ejemplos son demasiado numerosos como para comenzar, siquiera, a citarlos. Pero es evidente que Platón escribió *La república* para justificar su idea de que los filósofos debían convertirse en reyes y esto, no porque disfrutaran de la política sino porque -en primer lugar- eso significaba que dejarían de estar gobernados por gente peor que ellos y -en segundo lugar- se instauraría en la república esa completa calma, esa paz absoluta que ciertamente constituye la condición óptima para la vida del filósofo. Aristóteles no siguió a Platón, pero incluso él sostuvo que, en definitiva, el *bios politikos* estaba allí en consideración al *bios theoretikos*; y, en lo que concierne al filósofo, él dijo explícitamente, también en *La política*, que sólo la filosofía permite a los hombres *dì hauton chairein*, gozar con independencia, sin la ayuda o la presencia de otros, [8] mientras se sobreentendía que tal independencia, o más bien autosuficiencia, figuraba entre los mayores bienes. (Por supuesto, de acuerdo a Aristóteles solamente una vida activa puede garantizar la felicidad, pero tal "acción" "no necesita ser ... una vida que implique relaciones con los demás" si consiste en "reflexiones y meditaciones" que son independientes y completas en sí mismas). [9] Spinoza dijo en el título de uno de sus tratados que el objetivo fundamental que lo guiaba no era político, sino más bien la *libertas philosophandi*; e incluso Hobbes, quien por cierto estaba más próximo a un interés político que cualquier otro autor de una filosofía política (por otro lado, no se puede decir que Maquiavelo, o Bodin, o Montesquieu se interesasen en la filosofía), escribió su *Leviatán* para evitar los riesgos de la política y asegurar tanta paz y tranquilidad como fuera humanamente posible. Todos ellos, con la posible excepción de Hobbes, habrían coincidido con Platón: todo este ámbito de los asuntos humanos no debe ser tomado con demasiada seriedad. Y las palabras de Pascal sobre estas materias -escritas en la vena de los moralistas franceses y por tanto irreverentes, frescas en los dos sentidos del término, sarcásticas- pueden haber exagerado en algo el argumento pero no yerran el blanco:

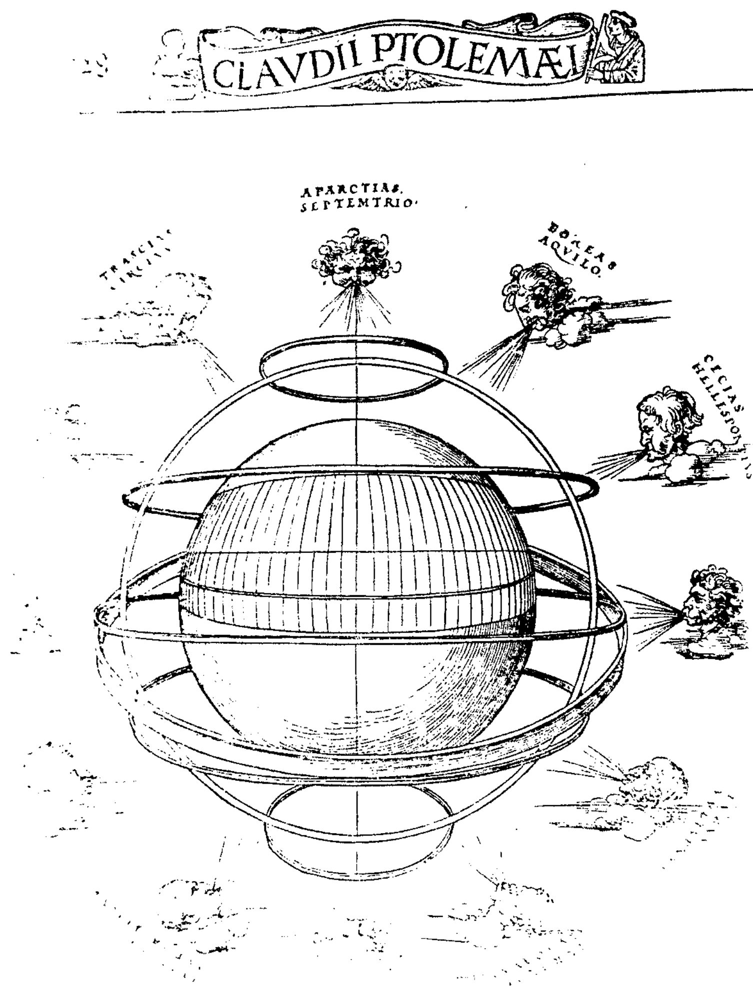
8. Aristóteles: *Política* 1267a10 ss. [cf. ed. cast.: *La política*. Edición preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Editora Nacional, 1981, Libro Segundo, VII, p. 96].

9. *Ibid.*, 1325b15 ss. [cf. ed. cit., Libro Séptimo, III, pp. 282-283].

No nos imaginamos a Platón y a Aristóteles más que con grandes togas de pedantes. Eran gentes honradas y, como los demás, reían con sus amigos. Y cuando se divirtieron en hacer sus *Leyes* y sus *Políticas* lo hicieron bromeando. Era la parte menos filosófica y menos seria de su vida: la más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente. Si han escrito de política, era con la intención de tratar de ordenar un hospital de locos. Y si han aparentado hablar de algo importante, es que sabían que los locos a los que se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Aceptaban sus principios para modelar su locura lo mejor que pudieran. [10]

10. Blaise Pascal: *Pensées*, n° 331, trad. de W. F. Trotter (Nueva York, E. P. Dutton, 1958) [cf. ed. cast.: *Pensamientos*. Trad., introducción y notas de J. Llansó, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 187. Esta versión se rige por el ordenamiento de textos de la edición Lafuma, que registra con el n° 533 el "pensamiento" n° 331 de la edición Brunschvicg en la que se basa la traducción mencionada por la autora. -T.].

IMMANUEL KANT: NUEVAS OBSERVACIONES PARA LA EXPLICACIÓN DE LA TEORÍA DE LOS VIENTOS (1756)



La esfera armilar rodeada por los doce vientos, por Alberto Durero. Tomada de: Ptolomeo: Géographie. Paris, Librairie de Firmin Frères, 1867. Edición facsimilar de la edición de Willibald Pirckheimer, Estrasburgo, 1525. (referencia bibliográfica según Héctor Ciocchini, José Emilio Burucúa, Omar Bagnoli: *Iconografía de la imaginación científica*, Buenos Aires, 1988, ISBN 950-43-2181-X, p. 19.)

LAS "NUEVAS OBSERVACIONES PARA LA EXPLICACIÓN DE LA TEORíA DE LOS VIENTOS" DE IMMANUEL KANT[1]

§ 1. Características externas del texto.

Las"Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos" aparecieron publicadas cuando Kant acababa de cumplir 32 años. Kant había publicado ya numerosos trabajos sobre ciencias naturales, especialmente sobre geografía; entre ellos se destaca *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Historia general de la naturaleza y teoría del cielo], que lleva por subtítulo: "ensayo sobre la constitución y el origen mecánico de todo el universo, expuesto según principios newtonianos". Lo peculiar de la obra sobre teoría de los vientos es justamente la aplicación de leyes de la mecánica general, a un tema concreto al que no se las había aplicado antes, y en el que resultan extraordinariamente fructíferas [2].

Kant acababa de obtener, en 1755, el derecho a dictar lecciones en la Universidad. Este escrito pertenece, precisamente, a un programa o anuncio de las lecciones que Kant iba a dictar en el semestre de verano de 1756. El pie de imprenta dice: "Königsberg, 25 de abril de 1756. Impreso en la imprenta

1. El presente estudio de las "nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos" fue, en su origen, un trabajo en colaboración con mi padre, Prof. Dr. Emilio A. Caimi, director del Departamento de Meteorología de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (Universidad de Buenos Aires). Mi padre falleció sin haber llegado a darles forma definitiva a las numerosas notas que había escrito como comentarios al texto de Kant. He tratado de redactar estos comentarios de la manera más fiel posible, combinándolos, de acuerdo con nuestro plan original, con las observaciones de los tratadistas que tuve a mi alcance. Tuve que dejar de lado, al hacerlo, algunas anotaciones y fórmulas que no me atreví a desarrollar por mí mismo. (Mario Caimi).

2. Erich Adickes: *Kant als Naturforscher*, Berlin, 1924, tomo I, p. 56 y p. 49, y tomo II (Berlin, 1925) p. 351, cf. p. 340.

de libros de Driestrisch, con privilegio real"[3]. Se imprimió en cuarto, esto es, cada página medía aproximadamente 0,28m x 0,20m.

Cassirer explica el interés de Kant por este tema de los vientos como un aspecto particular del esfuerzo que Kant hace, en los primeros años de su actividad científica, entre 1755 y 1765, por reunir el material, es decir, la masa de conocimientos empíricos, sobre la que ha de asentarse su edificio sistemático[4]. Para Adickes, en cambio, el tema de los vientos no está ligado a un período determinado, sino que se observa en general en Kant la inclinación a ocuparse de temas poco frecuentados por los científicos de su época o que permanecían en la oscuridad[5], aquellos en los que no se disponía de muchos datos empíricos, de modo que dejaban más libertad para la formulación de hipótesis, requerían más deducción y permitían prescindir de la confirmación experimental[6].

Lo cierto es que el interés por la teoría de los vientos ha acompañado a Kant a todo lo largo de su vida. Dictó la lección de geografía física desde el verano de 1756 hasta el verano de 1797[7]. En la versión de esta lección, editada por Rink, se habla de la atmósfera, del aire y de los vientos, en toda la tercera sección §§ 63 a 73 (Ed. Acad. IX, pp. 282-295). Pero en muchas otras obras se hallan referencias al aire y a los vientos. Así p. ej. en *Der einzig mögliche Beweisgrund*, Ed. Acad. II, 97 s. y pp. 118 s.; en *Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, Ed. Acad. II, p. 380; en el mencionado escrito *Entwurf eines Collegii der physischen Geographie*, Ed. Acad. II, pp. 6-7; y especialmente en el apéndice de este escrito, en el que

3. Según Johannes Rahts: "Einleitung" en: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, (1902) 1910, reimpresión 1977 (edición de las obras de Kant por la Real Academia de Ciencias de Prusia, en adelante citada Ed. Acad.) tomo I, p. 582.

4. Ernst Cassirer: *Kant, vida y doctrina* (*Kants Leben und Lehre*), trad. de Wenceslao Roces, México, 1968, p.60: "Ningún otro período de la vida de Kant se halla tan dominado y caracterizado como éste por el puro «afán de acopiar materia». Vemos a nuestro filósofo desplegar una labor gigantesca encaminada, fundamentalmente, a reunir y clasificar el material de observación que habrá de servir de base para la nueva concepción total del mundo."

5. Adickes, op. cit. I, 60.

6. Adickes, op. cit. I, 40. Véase nuestro § 14.

7. Paul Gedan, en Ed. Acad. IX, p. 511.

se trata precisamente la cuestión de "si los vientos occidentales, en nuestras regiones, son húmedos porque atraviesan un gran mar" (Ed. Acad. II, pp. 10-12); las reflexiones 90, 91 y 92 contienen también extensas observaciones sobre los vientos (Ed. Acad. XVI, pp. 555-563). Menciones del mismo tema se hallan en *Crítica de la razón pura*, B XII, y en *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 299, 301.

§ 2. La organización interna del texto.

El texto de Kant se compone de una introducción, cinco observaciones y una conclusión. Cada observación está seguida de una "confirmación por la experiencia", lo que no deja de ser significativo como indicador del método del que se sirve Kant en la elaboración del trabajo. Veremos luego que las dos primeras observaciones se refieren a la causa de la *existencia* de los vientos, mientras que las restantes explican la *dirección* de ellos.

Tal como lo había hecho en *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Kant parte, en su teoría de los vientos, de un dato lo más sencillo posible: la existencia de materia, dotada de aquellas propiedades más simples y elementales, imprescindibles para el desarrollo de la teoría. Estas propiedades, en el caso que nos ocupa, son: en primer lugar la fuerza gravitatoria, y en segundo lugar, que la materia debe ser un fluido elástico [8]; y esa elasticidad debe ser tal, que aumente o disminuya según cuatro condiciones básicas: el calor, el frío, la sustracción de elementos y la adición de elementos. Esto da lugar a los cuatro principios enunciados en la introducción; principios que funcionan como axiomas del sistema, y de los cuales derivan las leyes enunciadas en las cinco observaciones.

Estos principios funcionan como si fueran axiomas, pero no son puros (formales) ni evidentes por sí mismos. Son proposiciones empíricas que podrían ser -y de hecho son- falsadas por la observación empírica. Los principios tienen solamente una función arquitectónica; proporcionan unidad sistemática a la teoría de los vientos. Las leyes expresadas en las cinco

8. La elasticidad es la propiedad que tiene el aire, de dilatarse (Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, XVI. Ed. de Dominique Bourel, Stuttgart, 1979, p. 165).

observaciones aparecen así como derivadas de ellos. Estas leyes sí son lo propiamente verdadero o falso, y por ello tiene lugar, para cada una de ellas, la confrontación con la experiencia, destinada a confirmarlas. Finalmente, en la "conclusión", se incluirán los corolarios, que presentan también algunas dificultades desde el punto de vista formal sistemático [9].

El descubrimiento de Kant, decisivo para la explicación de la circulación atmosférica, consiste en tomar en cuenta la influencia de la rotación axial de la tierra, en los movimientos del aire, aplicando a la explicación de éstos la ley de inercia y la de los paralelogramos de las fuerzas [10]. De estos principios universales, asociados con las leyes de dilatación de los gases por el calor, deduce Kant [11] las cinco observaciones o leyes de los movimientos del aire atmosférico.

Este modo de proceder es caracterizado por Kant en las palabras finales de su trabajo como "aplicación de la geometría" al estudio de la naturaleza [12].

§ 3. La introducción de Kant.

Kant comienza las "Nuevas observaciones" con una descripción de la atmósfera en equilibrio. La representa como un "mar de materia elástica fluida" cuya densidad es menor en alturas mayores [13]. La interrupción del equilibrio ocasiona el movimiento de la materia, esto es, el viento. Si efectuáramos un corte vertical en aquel mar, veríamos que el espesor de la atmósfera se diferencia en capas de diferente densidad; esta densidad es decreciente a medida que consideramos capas más alejadas del suelo [14]. Pero para cualquier

9. Véase nuestro § 13.

10. Adickes, op. cit., I, p. 49.

11. Adickes, op. cit., I, pp. 7, 16, 18, 29, 31: Kant procede de manera abstracta y conceptual; si bien reconoce la importancia de la observación y del experimento, es en realidad un espíritu deductivo y arquitectónico.

12. Véase nuestro § 14.

13. Cf. *Physische Geographie*, § 63, Ed. Acad. IX, 282.

14. *Der einzig mögliche Beweisgrund*, Ed. Acad. II, 118.

corte vertical, si la atmósfera ha de estar en equilibrio, cada capa debe ocupar la misma altura (respecto del nivel del mar) que en cualquier otro corte, y debe tener el mismo espesor. En lugar de hablar de imaginarios cortes verticales de la atmósfera, Kant la representa a ésta como compuesta por "columnas" de aire yuxtapuestas; cada una de ellas, si la atmósfera ha de estar en equilibrio, debe presentar la misma configuración de sus capas de diferente densidad, que las demás columnas, tal como lo hemos expresado para los cortes verticales [15].

Pero el equilibrio puede interrumpirse, ya sea I) por *disminución de la elasticidad del aire*, ya II) por *disminución de su peso*.

En el caso de la *disminución de la elasticidad*, el aire cuya elasticidad ha disminuido se contrae, y deja así libre un lugar que es ocupado por el aire más elástico. Éste se traslada a ese lugar desocupado; ese traslado es el viento. El agente de la disminución de la elasticidad del aire puede ser a) el frío, que, al provocar la contracción del aire, disminuye su fuerza expansiva; el aire caliente se traslada así al lugar que por su contracción deja libre el aire más frío [16]. O bien el agente de la pérdida de elasticidad pueden ser b) los "vapores", esto es: emanaciones minerales y sulfurosas procedentes de la tierra [17]. A la pérdida de fuerza expansiva por estas dos causas atribuye Kant (erróneamente) la producción de movimientos del aire.

La *disminución del peso* de una columna de aire es la otra causa de interrupción del equilibrio atmosférico. El peso del aire disminuye: a) por calentamiento de una región; la columna de aire recalentada aumenta su volumen, se vuelve más alta que las otras y se derrama finalmente sobre el resto del mar de aire, perdiendo así peso. Cede entonces parte de su lugar ante el aire frío de las columnas vecinas. Así se produce un viento que se dirige a la región del aire menos densa [18]. La otra causa de la disminución del peso del

15. La altura total de la atmósfera la estima Kant en 9,5 millas alemanas (*Physische Geographie*, § 63, Ed. Acad. IX, 283). Una milla alemana equivale aproximadamente a 7.500m .

16. *Physische Geographie* § 64, Ed. Acad. IX, pp. 284/285. Esta suposición es falsa, como lo advierte Adickes, op. cit. II, 330.

17. *Phys. Geogr.* § 64, Ed. Acad. IX, pp. 285 y ss. (cit. por Adickes, op. cit. tomo II, p. 329, nota 2). Adickes afirma que con esto Kant no hace más que repetir las opiniones usuales de su época.

18. Véase nuestra nota 59.

aire es que b) se separan de él los vapores de agua que el aire transportaba. Hay que notar aquí que si el vapor se separa, su lugar será ocupado por aire sin vapor, que ocuparía el mismo volumen, y entonces el efecto será el contrario al esperado por Kant, pues el peso molecular del aire seco es 29, mientras que el del vapor de agua es sólo 18. Si con la expresión "confluencia de los vapores de agua" Kant se refiriese a la lluvia, entonces la observación sería cierta, porque la liberación del calor latente (por formación de las gotas de agua) aumenta la temperatura del aire y disminuye su densidad. Adickes[19] dice que Kant sólo puede referirse aquí a la lluvia, y que en esto Kant sigue a Wolff.

De estas causas, sólo produce vientos constantes la que hemos señalado como II a): la disminución del peso del aire por calentamiento de una región.

Hay todavía otras dos causas de movimiento de la atmósfera, que tienen una eficacia mucho menor que las mencionadas. Son las contrarias de las mencionadas hasta aquí. Una es III) el *aumento de la elasticidad* por el calor; la otra es IV) el *aumento del peso* del aire, al incorporar gases más pesados. Kant admite estas causas como causas débiles, que sólo producen vientos poco perceptibles; esto es, admite (erróneamente) que la dilatación horizontal de una columna de aire recalentado produce un viento -aunque débil- de aire caliente, en la dirección de esa dilatación; y admite (también erróneamente) que los vapores producidos por la fusión de la nieve harían más pesado el aire [20].

19. Adickes, op. cit. II, 330, nota 1.

20. Adickes (op. cit. II, 331) observa que estas causas no alcanzarían a producir viento alguno en la dirección que Kant pretende. Resulta llamativo el paralelo de las causas III y IV con las dos causas mencionadas en primer término (I y II), hasta el punto de que uno podría sospechar que la mención de las causas III y IV no está fundada en la observación, sino sólo en las exigencias de la simetría sistemática; pero Adickes (op. cit. II, 331) muestra que en la causa III Kant sigue a Varenius y a Musschenbroek, y en la causa IV sigue a Eberhard, a d'Alembert, a Crusius, a Lulof y a Wolff. Por tanto, la mención de las causas III y IV se basa en la experiencia, aunque indirectamente.

En *Physische Geographie*, Ed. Acad. IX, 284 s. se señala la contracción del aire por enfriamiento en una determinada zona, como causa de la afluencia del viento desde zonas más cálidas.

§ 4. La primera observación.

Ante todo hay que advertir que la palabra "observación" no alude a observaciones empíricas. Es tan sólo una traducción imperfecta de la expresión alemana "Anmerkung", que significa "observación", pero en el sentido de "consideración, nota, apunte" [21]. Las observaciones propiamente tales, por las cuales Kant obtiene los datos empíricos para su trabajo, son indirectas [22]. Esta primera ley del comportamiento de la atmósfera conserva hoy día su validez. Dice: "Un grado mayor de calor, que actúa sobre una región del aire más que sobre otra, ocasiona un viento en dirección a esta región recalentada del aire, viento que perdura mientras se mantenga el calor más intenso en la región." La explicación que Kant ofrece es clara: la dilatación del aire por calentamiento en una zona dada hace que la columna de aire cuya base coincide con la zona recalentada de la superficie terrestre se haga primeramente más alta que las demás columnas que forman la atmósfera, y hace luego que se derrame por su parte superior, perdiendo así peso esa columna de aire. Se produce así el caso II de interrupción del equilibrio atmosférico: la columna recalentada, al contener menos aire, es más liviana, y es desplazada por sus vecinas; el aire más frío de éstas concurre a la zona más caliente; esta concurrencia es el viento. Si este aire nuevo que ha acudido a la zona cálida es recalentado a su vez, se repite todo el proceso.

La única dificultad en la explicación de esta primera ley se plantea cuando hay que dar razón de la ausencia del viento contrario. En efecto, si la dilatación de la columna de aire se produce no sólo hacia arriba, sino también hacia los lados, podría pensarse que esto originara un viento que fuese "de la región recalentada, a la región más fría" (tal como lo requiere el principio III de la introducción). Kant debe explicar "no sin esfuerzo" [23] por qué ello no es así. Su explicación dice que la fuerza con que se produce la dilatación es inversamente proporcional a la magnitud de la dilatación. Dadas las tres

21. Para referirse al mismo objeto, Kant habla de "regla" (Ed. Acad. I, 494) y de "ley" (Ed. Acad. I, 501). Adickes emplea además la expresión "tesis" (Adickes, op. cit. II, p. 332 y otras).

22. Para una discusión del papel de la experiencia en este trabajo de Kant véase nuestro § 14.

23. Adickes, op. cit. II, 332.

dimensiones en que se produce la dilatación, la disminución de su fuerza será igual al cubo de su extensión en una cualquiera de las tres dimensiones. Si tomamos por ejemplo la dilatación de una zona de aire que abarcase cuatro millas cuadradas, cuya fuerza expansiva se incrementase en 1/10, tal incremento de la fuerza expansiva sería ya imperceptible a la distancia de una milla (aprox. 7,5 km) [24]. Pero difícilmente pudiese el aire dilatado alcanzar esa distancia de una milla, pues antes que eso suceda, cederá a la presión del aire colindante, más denso, que acude a ocupar su lugar.

Estas son las dos razones que ofrece Kant para explicar la ausencia de un viento cálido que podría deducirse de la dilatación horizontal del aire, según su propia explicación de la alteración del equilibrio atmosférico por la que hemos llamado causa III. En realidad, es un esfuerzo vano el de explicar la ausencia de este viento; ya que, como señala Adickes, "el calor tiene por consecuencia siempre sólo un ascenso del aire, y nunca una dilatación a nivel del suelo, contra la resistencia de un aire más pesado" [25]. Por consiguiente, es imposible que tenga lugar un viento como el descripto aquí.

Queda vigente sin embargo la "primera observación" con la explicación correspondiente.

§ 5. Confirmación de la primera observación, por la experiencia.

Nos referiremos más adelante al papel aparentemente secundario que le toca a la experiencia en este tratado; suministra una confirmación de las reglas, y pareciera poder ser deducida de éstas.

En la "confirmación" con la que Kant demuestra por experiencia la validez de su primera tesis, se explica de manera satisfactoria -aún válida hoy- la brisa de mar. Kant supone correctamente que la tierra se calienta más que el mar; el calor que recibe el mar se transforma en su mayor parte en calor

24. "Kant piensa probablemente aquí en un cubo (o paralelepípedo) de aire, cuya base sea un cuadrado de 4 millas cuadradas de superficie. Si uno se aleja de la superficie de este cubo, hasta la distancia de una milla, se encuentra uno en la superficie de un cubo cuyas aristas son el doble de grandes que las del primero, es decir, que tiene un volumen 8 veces mayor; y si el primer cubo se dilata en 1/10 de su volumen, esto viene a ser 1/80 del volumen del segudo cubo." (Johannes Rahts, "Sachliche Erläuterungen", en: Ed. Acad. I, p. 583).

25. Adickes, op. cit. II, p. 331. Cita en su apoyo a Jul. Hann: *Lehrbuch der Meteorologie*, 2da. ed., 1906, p. 58 ss. y 301 ss..

latente, es decir, se utiliza en su mayor parte (aprox. 80 %) en evaporar agua, mientras que prácticamente todo el calor que recibe el suelo se emplea en su calentamiento. Por este calentamiento, el aire que está sobre la tierra firme se eleva y es reemplazado por el aire proveniente del mar. Tal es la explicación de la brisa de mar.

Pero el resto del texto ofrece algunas dificultades. En primer lugar, para el lector moderno no es comprensible la referencia al océano Etiópico y a Guinea. En sus otras menciones de Guinea y de Etiopía, Kant las ubica correctamente en el planisferio: Guinea al Oeste, sobre el Atlántico (*Physische Geographie*, Ed. Acad. IX, 413 ss.) y Etiopía al Este de África y al Sur de Egipto (*Physische Geographie*, Ed. Acad. IX, 418 ss.). Pero aquí habla de un viento que barre el "extenso océano Etiópico" (viento general del Este, esto es, los vientos alisios), y que cambia de dirección al aproximarse a las costas de Guinea. Con la expresión "océano Etiópico" se designa aquí la parte del océano Atlántico que baña las costas africanas en la zona del golfo de Guinea[26]; este mar viene a ser el mismo que el Mar de Guinea, al que se alude unas líneas más abajo.

Suscitan dificultades también las aplicaciones que hace Kant de la

26. En la costa occidental de África, desde el Golfo de Guinea hasta el cabo de Buena Esperanza, aparece ubicado el "Mare Ethiopicum" en el planisferio que acompaña a la *Física* de Van Musschenbroek: "Tabula Totius Orbis Terrarum Exhibens Declinationes Magneticas, ad Annum 1700 composita ab Edmundo Halleyo simul cum Inclinationibus a Poundio observatis et Ventis Universalibus", en: Pierre van Musschenbroek: *Essai de Physique* par Mr. Pierre van Musschenbroek, Professeur de Philosophie & de Mathématiques à Utrecht; Avec une Description de nouvelles sortes de Machines Pneumatiques, Et un Recueil d'Expériences. Par Mr. J. V. M. Traduit du Hollandois par Mr. Pierre Massuet, Docteur en Médecine. Tome II. A Leyden, Chez Samuel Luchtmans, Imprimeur de l'Université, 1751. (Véase nuestra ilustración). También en la costa occidental del África se encuentra el "océano Etiópico" en el planisferio de Blaev: Guglielmus et Iohannes Blaev: *Theatrum orbis Terrarum sive atlas novus*. Amsterdami, apud Iohannem Blaev, 1645 (referencia bibliográfica según Héctor Ciocchini, José Emilio Burucúa, Omar Bagnoli: *Iconografía de la imaginación científica*, Buenos Aires, 1988, pp. 22s.. El atlas de Blaev se cita según la edición de Goss: *Gran Atlas de Johannes Blaeu. El mundo del siglo diecisiete*. Introducción, notas y selección de mapas de John Goss. Publicado en colaboración con la Royal Geographical Society, Madrid, 1991).

Así también parece que deba interpretarse la expresión en *Physische Geographie*, Ed. Acad. IX, 287: "En los mares índicos o etiópicos"...; se trata allí de los tornados, y se hace mención de Sierra Leona, que queda en el occidente del África, sobre el golfo de Guinea.

regla primera para explicar los vientos de primavera, que soplan desde el Ecuador hacia el hemisferio Norte en esa época del año[27]. Contra la explicación propuesta por Kant está el hecho de que el aire ecuatorial es *siempre* más caliente que el de otras zonas del hemisferio, de modo que si en el hemisferio Norte hay vientos del Sur en primavera, no pueden explicarse del modo como lo hace Kant. Esta misma reserva se aplica a la explicación del viento Campsin [28] y a la de los tornados de las costas del África nor-occidental[29].

Es interesante advertir que Kant menciona, en este pasaje, algunas de las fuentes que emplea: la obra de Bernard Waren (Varenius): *Geographia generalis, in qua affectiones generales telluris explicantur* [etc.] Amsterdam, Elzevier, 1650 [30]; la misma obra, en la edición de James Jurin, 1712, con el agregado de un apéndice; finalmente Pedro Musschenbroek: *Essai de physique*, London, 1739 [31]. Además menciona Kant a Mariotte, a quien nos referiremos más adelante.

27. Hoy sabemos que el cambio de estación provoca una redistribución de los centros de alta y baja presión en la atmósfera, y con ello una modificación estacional de la circulación. Bien es verdad que fue en nuestro siglo cuando se abandonó el modelo morfológico de explicación -que es el que Kant emplea aquí-para sustituirlo por las teorías de turbulencias (Gustavo Víctor Necco, *Curso de cinemática y dinámica de la atmósfera*, Buenos Aires, 1980, p. 235).

28. Sobre el viento Campsin ver *Physische Geographie*, Ed. Acad. IX, 286.

29. Adickes, op. cit., II, p. 332, nota 1.

30. Kant emplea la edición inglesa de esta obra, editada por J. Newton, Londres, 1681. (Adickes, op. cit., II, p. 333, nota 1).

31. Según Johannes Rahts, Ed. Acad. I, p. 583. (En el ejemplar de esta obra que hemos consultado en la Biblioteca Nacional, -edición de 1751- el lugar de edición es Leyden y no Londres; véase nuestra nota 26). Adickes remite en cambio a otra obra de Musschenbroek: *Elementa physicae conscripta in usus academicos*, 2ª ed., 1741. En otras obras referidas al mismo tema, Kant hace mención de Don Ulloa (probablemente Antonio de Ulloa, Sevilla, 1716-1795): *Relación del viaje a la América meridional* (trad. alemana, Amsterdam, 1752; según Kurd Lasswitz, en: Ed. Acad. II, 509). En Ed. Acad. II, 4, Kant menciona como fuentes consultadas la *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande*, [Relación universal de los viajes por agua y por tierra], Amsterdam, 1747-1774 (21 tomos) así como la *Göttingische Sammlung neuer Reisen* (en realidad: *Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande*, [Colección de nuevos y extraordinarios viajes por mar y por tierra] Göttingen, 1750-1757, 11 partes); las revistas científicas de Hamburgo y de Leipzig: *Das Hamburgische Magazin oder Gesammelte Schriften aus der Natur, Vorsehung und gesammten Wissenschaften*, [Revista de Hamburgo, o colección de escritos sobre la naturaleza, la Providencia y todas las ciencias] Hamburg, 1748-1763 (26 tomos), y *Allgemeines Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften*, [Revista general de la naturaleza, el arte y las ciencias] Leipzig, 1753-1761, 12 tomos; también las actas de las Academias de Ciencias de Paris y de Stockholm, y relaciones de viajeros. De éstos, en conexión con los vientos, menciona Kant (Ed. Acad. II, 11) a Peter Kolb (1675-1726): *Caput Bonae Spei Hodiernum*, [El cabo de Buena Esperanza, hoy en día], 1719; pero ese texto de Kolb podría haberlo extraído Kant de la ya mencionada *Allgemeine Historie der Reisen*, tomo V p. 182. (Todo según Paul Gedan, en: Ed. Acad. II, 456/457).

§ 6. La segunda observación.

La segunda observación es tan sólo la aplicación del principio que hemos llamado causa I: disminución de la elasticidad del aire por el frío. Ya hemos mostrado que este principio de explicación de los vientos es erróneo. Kant lo necesita para explicar un hecho, que es la brisa de tierra. Ignora que durante la noche la tierra se enfría más rápidamente que el mar [32], por el transporte de radiación de onda larga; por consiguiente, el aire que está sobre tierra se enfría mucho más que el que se halla sobre el mar. Al estar más caliente el aire que está sobre el mar, se eleva y es reemplazado por aire de tierra. Así se produce, durante la noche, la brisa de tierra. Vemos así que también esta brisa de tierra es un caso de la primera regla. Kant en cambio, ateniéndose a las teorías dominantes en su época, pero "en contradicción con los hechos" [33], busca una explicación diferente, suponiendo -erróneamente- que el aire que se halla sobre el mar se enfría más rápidamente que el que se encuentra sobre la tierra; el aire de sobre el mar se contraería entonces más que el de encima de la tierra firme, y la disminución de su volumen dejaría un lugar que vendría a ser ocupado por el aire más caliente de tierra, el cual conservaría más fuerza expansiva [34]. También Mariotte explica del mismo modo la brisa nocturna de tierra [35]. En la confirmación de la 2ª observación, Kant se limita, según Adickes, a recoger la explicación de Mariotte para estos vientos.

32. Adickes, op. cit., II, 332.

33. Adickes, op. cit., II, 333.

34. Adickes, op. cit., II, 333. Cf. *Beweisgrund*, Ed. Acad. II, 97 ss., y *Physische Geographie*, § 68, Ed. Acad. IX, 290. Así también Adickes, loc. cit., nota 2; menciona además una divergencia en unos apuntes de clases de 1775, y remite también a *Physische Geographie* § 64. En una nota manuscrita en el ejemplar de Varenius que fuera de su propiedad, p. 262, Kant escribe: "Venti non fiunt vi aëris irruentis in aërem immobilem sed proprie imminutione elasticitatis aëris in alia plaga ad cujus aequilibrium restituendum aër proximus excessu elasticitatis irruit." (Según Adickes, op. cit. II, 333 nota 1; Adickes consultó el libro en la Biblioteca de la Universidad de Königsberg). [Los vientos no se producen por la fuerza del aire que irrumpe en el aire inmóvil, sino propiamente por la disminución de la elasticidad del aire en otra región, para restablecer el equilibrio de la cual irrumpe el aire más próximo con mayor elasticidad].

35. Según Adickes, op. cit. II, p. 334.

§ 7. Transición al segundo grupo de observaciones.

Tanto las causas generales de los vientos (mencionadas por Kant en la introducción) como las dos primeras observaciones, son explicaciones del viento en general: nos dicen por qué se levanta un viento cualquiera, en una atmósfera con las características descriptas. Las observaciones tercera, cuarta y quinta no tratan ya de por qué se suscitan los vientos en general, sino de por qué los vientos efectivamente existentes en nuestro planeta toman la dirección que tienen. En estas explicaciones se introducen elementos nuevos, de origen empírico. La forma de la tierra, la temperatura de los polos y del Ecuador, y en particular la rotación de la tierra. Precisamente en la introducción de este último factor consiste la "intuición genial"[36] que le permitirá a Kant explicar lo que hasta entonces había escapado a la comprensión de los investigadores.

§ 8. La tercera observación.

La tercera observación es un importante descubrimiento de Kant [37] La ley aquí enunciada dice que la dirección de un viento que sople desde el Ecuador hacia el Polo, sufrirá una desviación hacia el Este; e inversamente, la dirección de todo viento que vaya del Polo al Ecuador, sufrirá una desviación hacia el Oeste; y estas desviaciones serán tanto mayores, cuanto más prolongado sea el viento. (Cuando habla aquí de vientos que soplan desde el Ecuador, Kant se refiere en general a vientos del Sur en el hemisferio Norte)[38]. Estos vientos sufren las mencionadas desviaciones porque la velocidad de rotación de Oeste a Este de las regiones de la tierra (y de la atmósfera situada

36. Adickes, op. cit., II, 339.

37. Antes que Kant había alcanzado este descubrimiento G. Hadley: "Concerning the cause of the general trade-winds", en: *Philosophical Transactions*, tomo 39, 1735, pp. 58-62. Pero este trabajo de Hadley no fue conocido por Kant, y en general no despertó casi ninguna atención hasta 1793. (Según Adickes, op. cit. II, 339). Hadley no aplica este descubrimiento a la explicación de los monzones, como lo hace Kant.

38. En Königsberg, por ejemplo, situada en la latitud de 54° 42', soplan los vientos llamados Oestes, desde el Sudoeste, mientras que desde el Noreste llegan allí los vientos de las altas latitudes.

sobre ellas) es mayor cuanto más cerca del Ecuador se hallen esas regiones. Esto es: un punto de la línea ecuatorial debe recorrer, en las 24 horas de rotación de la tierra, una circunferencia mucho mayor que la circunferencia que, en el mismo tiempo, recorre un punto situado, por ejemplo, en el Círculo Polar. Por ello, si una masa de aire se traslada hacia el Sur en el hemisferio Norte, o hacia el Norte en el hemisferio Sur (es decir, si una masa de aire va hacia el Ecuador) encuentra siempre en su camino lugares cuya velocidad de rotación de Oeste a Este es mayor que la que esa masa de aire traía de su lugar de origen. El aire de esos lugares cuya rotación es más veloz, modifica la composición del movimiento de aquella masa, según la ley del paralelogramo de las fuerzas y según la ley de inercia [39]: el aire recién llegado ofrece una resistencia inercial al aire, más veloz, de la zona en que ingresa; el aire recién llegado se "queda atrás" en el movimiento de rotación de Oeste a Este. En el mencionado "quedarse atrás" de la masa de aire recién llegada, respecto del movimiento de rotación de la región a la que llega, consiste el viento. Se produce así un viento que será primeramente -en el hemisferio Sur, por ejemplo- primero Sud, luego SudSudeste, luego Sudeste, EsteSudeste y finalmente Este. Así se explican, por primera vez [40], los vientos generales del Este, o alisios.

Las explicaciones de Kant son suficientemente claras en este punto, y hacen superfluo nuestro comentario. Más difícil de entender es la fórmula que Kant ofrece para la determinación de la intensidad del viento, en la medida en que ésta depende de las diferentes velocidades de rotación de las regiones de la tierra. Es notable que Kant adelanta aquí el llamado "parámetro de Rosby", referido a la variación del parámetro de Coriolis en sentido meridional [41].

A continuación Kant ofrece un ejemplo de aplicación de su fórmula. Algunos de los cálculos efectuados en este ejemplo son bastante exactos [42].

39. Adickes, op. cit. II, p. 340 y p. 341, nota 1.

40. Véase nuestra nota 37.

41. El teorema de Coriolis, que explicó por primera vez el movimiento compuesto de otros, permitió explicar todos los movimientos que se observan en la superficie de la tierra. Coriolis nació en 1792, cuarenta años después de la publicación de las "Nuevas observaciones".

42. Así la estimación de la diferencia de velocidad de rotación axial en dos puntos situados a los 23° y a los 18° de latitud. Kant calcula esta diferencia en 45 pies por segundo. Para un pie = 0,329 m hemos calculado 44,6 pies por segundo, de diferencia.

Pero en otros momentos del desarrollo del ejemplo, Kant introduce suposiciones arbitrarias [43]. Esto hace que no se pueda usar este ejemplo como descripción cuantitativa del fenómeno que se pretende mostrar, sino sólo como muestra de una explicación racional de la dirección del viento. Lo que queda del ejemplo no es el cálculo de la desviación, con las variables de velocidad y latitud; sino el hecho de la desviación misma y sus causas físicas, que deben ser buscadas en aquellas variables [44].

§ 9. La cuarta observación.

La verdadera aplicación del descubrimiento formulado en la observación tercera es la explicación de los vientos alisios y de los monzones. Los alisios (el "viento general del Este") son el tema de la observación cuarta.

En primer lugar discute Kant las explicaciones anteriores, que encontraban la causa de los alisios en el retraso del aire respecto de la velocidad de rotación de la tierra en el Ecuador [45], o en el enrarecimiento del aire ecuatorial por calentamiento [46]. La mayor parte del texto de la cuarta observación está dedicada a esta discusión de las teorías precedentes. Recién en el último párrafo expone Kant la explicación suya, que combina las observaciones primera y tercera: el calentamiento de la atmósfera ecuatorial produce (según la observación primera) un viento que se dirige hacia el

43. Así la suposición de la diferencia de velocidad del viento entre las mencionadas latitudes, estimada arbitrariamente en "la 5ª parte de la que habría" si al aire en marcha no se le comunicara algo del movimiento de rotación de las regiones por las que atraviesa.

44. Si lo tomamos de este modo (prescindiendo de los valores cuantitativos) el ejemplo sigue siendo válido a pesar de la objeción de J. Rahts (Ed. Acad. I, p. 583), quien indica que "la velocidad del viento del Norte debe establecerse, en este ejemplo, en 9 pies por segundo, y no en 18, para que por debajo del paralelo 18 se produzca un viento Nordeste. Si la velocidad fuese de 18 pies, el movimiento resultante sería NorNoreste."

45. Así Galilei, R. Hooke, Mariotte y Bernoulli (según Adickes, op. cit. II, p. 341 nota).

46. Adickes menciona a Varenius, Crusius, J. G. Krüger, Eberhard, Winkler, Buffon. El mismo Kant sostiene esta explicación en *Physische Geographie* § 67, Ed. Acad. IX, 289, pero luego la abandonará (*Physische Geographie*, § 70, Ed. Acad. IX, 292). (Según Adickes, op. cit. II, p. 342 nota).

Ecuador (es decir: que se dirige al Sur en el hemisferio Norte, y al Norte en el hemisferio Sur); la combinación de esta dirección del viento, con la rotación de la tierra modifica (según la observación tercera) la dirección de ese viento (originalmente viento del Sur, o del Norte), hasta tornarlo un viento constante del Este. Esta explicación de los alisios es aceptada aún hoy [47].

§ 10. La confirmación de la cuarta observación, por la experiencia.

La "confirmación por la experiencia" correspondiente a la cuarta observación no trae, en realidad, muchos datos empíricos. Los que trae son: la existencia de los vientos alisios; la altura barométrica, y la constancia del desequilibrio de la atmósfera, constancia por la cual se mantiene siempre la diferencia de presión. El resto de la "confirmación por la experiencia" es propiamente una explicación de estos datos, por aplicación de las reglas primera y tercera. Siendo satisfactoria esta explicación, se confirma la regla empleada en ella.

Pero la confirmación por la experiencia no se reduce a la aplicación de las reglas al caso dado de los vientos alisios; sino que otro hecho empíricamente establecido resulta ser un caso particular de las mismas reglas. Nos referimos a los "vientos del Oeste que reinan en la mayor parte del océano en el espacio comprendido entre los 28 grados y los 40 grados". La admisión de las reglas primera y tercera hace necesaria la aparición de estos vientos; y su efectiva ocurrencia confirma las reglas. Éste es el modo como "la experiencia de los navegantes tanto en el Pacífico como en el Atlántico como también en los mares del Japón" confirma aquellas reglas.

§ 11. La quinta y última observación.

La explicación de los monzones había sido imposible para todos los investigadores anteriores. Kant no tiene aquí antecesores; su teoría es la

47. La explicación actual de los alisios tiene en cuenta que además de los centros de baja presión relativa (cinturón ecuatorial) se forman, en los 30° de latitud N y S, las bandas de alta presión (cinturón de altas subtropicales).

primera explicación satisfactoria de estos vientos [48]. Logra dar razón de ellos mediante las reglas enunciadas en las observaciones primera y tercera, de una manera que es válida aún hoy para los monzones de verano. La regla dice en primer término, que el calentamiento de la tierra debe producir un viento que se dirija hacia ella desde el mar (observación primera). Dada la ubicación de las tierras y el mar en la zona estudiada, ese viento debe ser un viento del Sur en el hemisferio Norte. Pero un viento proveniente del Sur, en el hemisferio Norte, debe tomar una dirección Noreste, es decir, debe convertirse en un viento Sudoeste, pues lleva una velocidad de Oeste a Este mayor que la velocidad de la región que encuentra en su camino, y la sobrepasa en su carrera hacia el Naciente (según la tercera observación). Así se explican los monzones de verano, y su dirección, en los mares mencionados. (La explicación de los monzones de invierno, en cambio, es incorrecta) [49].

§ 12. Confirmación de la quinta observación, por la experiencia.

La "confirmación por la experiencia" de la quinta observación se refiere al caso particular de la circulación monzónica en Australia (en el texto: "Nueva Holanda"). Pero lo notable en este pasaje es la inversión del curso de la argumentación: en lugar de proceder como hasta ahora, de las causas (la temperatura y la configuración de tierras y aguas), a los vientos (cuya existencia resultaba así una confirmación de las reglas), la investigación progresa aquí de los vientos, a sus causas (determinadas previamente según las reglas), y permite así ofrecer una guía para el descubrimiento de nuevas tierras en los océanos australes [50].

48. Según Adickes, op. cit. II, 343 y ss..

49. Adickes, op. cit. II, 344 no señala aquí explicación alguna de los monzones de invierno, sino que interpreta los vientos del Nordeste (que según el texto soplan de octubre a marzo en el océano Arábigo, en el Pérsico y en el Indico) como un restablecimiento de los alisios, una vez suprimida la causa de los monzones de verano en el hemisferio Norte. Esta interpretación de Adickes parece confirmada por Kant en otra parte de las "Nuevas observaciones", Ed. Acad. I, 500.

50. Adickes ve aquí un efecto de la tendencia de Kant a guiarse por ideas, aun allí donde se esperaría una investigación empírica. Cf. Adickes, op. cit., II, 345, y op. cit. I, 40, nota.

§ 13. La "conclusión" de Kant

En la conclusión se enuncian dos reglas de rango menor, a las que se agrega, en tercer lugar, la ley de rotación de los vientos. Las reglas enunciadas en la conclusión deberían ser algo así como corolarios de las leyes. No lo son -notoriamente en el caso de la regla del paralelismo de vientos y costas- y éste es uno de los puntos débiles del sistema. La debilidad consiste en que su rigor formal es tal, que no admite datos empíricos de origen independiente (so pena de aumentar el número de los axiomas, que es lo que efectivamente pasa en el caso de la regla del paralelismo).

La primera de esas reglas dice que "las costas de la tierra hacen que la dirección de los vientos cercanos a ellas sea paralela a ellas". Kant no propone esta regla como una de las observaciones, sino que la formula al pasar, sin justificarla, a pesar de que la considera necesaria para dar razón de algunos fenómenos de la circulación atmosférica. Este rango menor de la regla del paralelismo se deberá, quizá, a que esta regla no puede deducirse ni de los principios de la cinemática, ni de los de la termodinámica de la atmósfera, sino que su fundamento es -o debería ser- únicamente la observación empírica, y por ello no puede ser una regla estrictamente universal. Pero igualmente debería ser enunciada como sexta ley, ya que es completamente independiente de las demás, y es, como ellas, necesaria para la explicación de la circulación atmosférica tal cual ésta aparece en los mapas.

Pero además, esta regla es falsa. La experiencia la desmiente, hasta el punto de que las pistas de aterrizaje se construyen perpendicularmente a las costas, porque la dirección del viento es en general perpendicular (y no paralela) a ellas. El paralelismo de vientos y costas sólo se halla en ciertas zonas con particularidades geográficas muy específicas (p. ej. en las cordilleras paralelas a las costas en el norte de Chile). Y la regla contradice, por otra parte, las afirmaciones del mismo Kant en la "confirmación por la experiencia" de la observación primera. La segunda regla de las introducidas en la conclusión se refiere, no a la circulación atmosférica, sino a otros fenómenos meteorológicos. Al igual que la regla del paralelismo de vientos y costas, es de origen estrictamente empírico y su universalidad es sólo compa rativa: "se puede tomar *casi* como una regla universal, que las tormentas se forman por vientos contrarios" (subry. nuestro); y es el aire superior el que lleva consigo la tormenta, ascendiendo sobre el inferior. Kant anticipa aquí en parte una comprobación de Heinrich Wilhelm Dove, quien en 1828 enuncia

la regla: "los vientos del Sur [...] fluyen hacia arriba del aire frío que les ofrece resistencia, como si ascendieran por una montaña"[51]. Adickes señala la influencia de Mariotte [52] en esta explicación kantiana de los huracanes, de las lluvias repentinas y de las tormentas.

Con estas dos reglas, añadidas a las leyes enunciadas en las "observaciones", indica Kant que "se está en condiciones de dar razón de todos los vientos", inclusive de aquellos aparentemente irregulares, que se observan en los períodos de transición o de alternancia entre vientos periódicos.

Probablemente por analogía con este intento de reducir a reglas aun los vientos aparentemente irregulares, se agrega a continuación la ley de la rotación de los vientos [53]. Kant menciona a Mariotte como autor de esta observación de la rotación [54]. La explicación que Kant ofrece se basa en la ley formulada en la tercera observación: la rotación axial de la tierra permite explicar -como ya se ha visto- la desviación de un viento del Norte, en el hemisferio Norte, por la cual se convierte en un viento del Nordeste; igualmente, por la rotación axial se explica la desviación de un viento del Sur, en el hemisferio Norte, por la cual se convierte en un viento del Sudoeste. En esto vuelve a concordar Kant con las observaciones que realizará Dove en

51. Heinrich Wilhelm Dove: "Ueber den Zusammenhang der Hygrometeore mit den Veränderungen der Temperatur und des Barometers" en: *Annalen der Physik*, 89, 1828, p. 315, nota (cit. por W. E. Knowles Middleton D.Sc., F.R.S.C.: *A History of the Theories of Rain and other Forms of Precipitation*, London, 1965, p. 153, nota 24). Middleton comenta: "Es sorprendente que una idea tan fructífera, enunciada con tanta claridad, haya necesitado casi un siglo para llegar a ser realmente útil para los meteorólogos".

52. Adickes, op. cit. II, p. 345.

53. Cassirer ve en esta ley el principal mérito del tratado de Kant. Cf. Ernst Cassirer, op. cit. p. 57. Se opone así a Adickes (op. cit. II, p. 348) quien encuentra insatisfactoria y defectuosa la explicación de Kant de la ley de rotación de los vientos.

54. Rahts (en: Ed. Acad. I, pp. 583 y 584) indica como fuente de Kant la obra de Mariotte *Sur la nature de l'air* (en: *Oeuvres de M. Mariotte*, I, Leyde 1717, pp. 160 y 161). Adickes (op. cit. II, p. 345 nota) hace notar que el problema de la rotación de los vientos lo trata Mariotte más extensamente en "Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides". Antes que Mariotte había formulado la rotación de los vientos Francis Bacon en su *Historia naturalis et experimentalis de ventis*, Leyden 1628 (según J. Rahts, Ed. Acad. I, pp. 583/584).

1835 [55]. Pero Adickes hace notar que junto a estas explicaciones acertadas sigue sosteniendo Kant en este mismo pasaje otras razones fantasiosas, según las cuales las fases de la luna tendrían influencia en la generación y en la dirección de los vientos en rotación (tal como lo había sostenido Mariotte) [56]. Por estos motivos concluye Adickes que Kant no logra ofrecer una explicación satisfactoria de la rotación de los vientos, y que queda enzarzado en las concepciones tradicionales erróneas [57].

§ 14. Las consideraciones generales.

El tratado sobre la teoría de los vientos termina con algunas consideraciones generales referidas a las lecciones que Kant se proponía dictar en el semestre de verano de 1756. Esas consideraciones no tienen mucha relación con el tema de los vientos, salvo en la referencia a la aplicación de la geometría al estudio de la naturaleza. Esta referencia podría entenderse de dos maneras; una sería: darle a la expresión "geometría" un sentido amplio, que incluyese en ella principios que propiamente deberían atribuirse a la mecánica; en tal caso, la aplicación de estos principios, comparativamente a priori, permitiría explicar mediante unas pocas leyes universales gran cantidad de fenómenos aparentemente irreductibles a leyes. Podemos suponer que a los contemporáneos de Kant que investigaron la circulación atmosférica se les presentaba el movimiento de los vientos como un fenómeno

55. Heinrich Wilhelm Dove: "Ueber den Einfluss der Drehung der Erde auf die Strömungen ihrer Atmosphäre" en: *Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie*, 1835, tomo 36, pp. 321-351. Cit. por Rahts, Ed. Acad. I, 584, y por Adickes, op. cit. II, 345/346, nota.

56. Adickes, op. cit. II, p. 347 y p. 347, nota 2. Cf. Kant, *Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung*, [Algo acerca de la influencia de la luna sobre las condiciones meteorológicas] Ed. Acad. VIII, 319 y sig., y *Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, [Sobre el fundamento primero de la distinción de las regiones en el espacio] Ed. Acad. II, 380. Según esta última obra, la rotación de los vientos comenzaría con luna nueva, y terminaría en luna llena.

57. Adickes, op. cit. II, 348; se opone a Rahts, Ed. Acad. I, 582 y 584. La opinión de Cassirer (op. cit. p. 57) es diferente (véase nuestra nota 53).

"aparentemente no sujeto a regla alguna" [58]. Adickes muestra cómo aquellos estudiosos produjeron descripciones de los vientos y listas de sus causas, pero no lograron [59] formular una ley a la que aquellas causas se sujetasen todas. Este logro quedaría reservado a Kant, quien lo alcanza precisamente mediante la aplicación de la "geometría" en esta acepción amplia [60].

La otra manera como podría entenderse la caracterización que hace Kant de su propio método es puramente formal: no se trata de emplear la ciencia geométrica para el estudio de fenómenos que presentan algún aspecto espacial, sino de emplear el modo de proceder de la geometría: se trata de establecer ciertos principios, proposiciones a las que se les otorga un valor de axiomas, y de las cuales se deducen racionalmente las demás que componen una ciencia determinada [61]. Este método da por resultado una ciencia deductiva que tiende a prescindir de la observación y del experimento. Esto conduce naturalmente a errores y a falsaciones empíricas de los que no está libre el escrito de Kant que examinamos.

Resulta paradójica esta manera de proceder, precisamente en un pensador que luego habría de recusar todo intento de hacer ciencia de un modo dogmático (esto es, por meros conceptos, sin hacer intervenir la observación empírica). Pero se ha afirmado que esta actitud es una característica del modo de proceder de Kant en el estudio de la naturaleza [62]. La experiencia tiene aquí un papel secundario, aunque importante. No es el origen de la ley -que no se obtiene por inducción- sino que es sólo la instancia que confirma la ley. Reducida a este papel, la experiencia está expuesta a que sus datos terminen

58. Adickes, op. cit., II, p. 351 s..

59. Salvo en el caso de Hadley, cuyos trabajos Kant no llegó a conocer (Adickes, op. cit., II, p. 339). Cf. Gustavo Víctor Necco: *Curso de cinemática y dinámica de la atmósfera*, Buenos Aires, 1980, p. 235: Hadley fue uno de los primeros en explicar la circulación por el efecto del diferente calentamiento de las zonas ecuatoriales y tropicales.

60. Esta acepción parece confirmada en la Reflexión 92, Ed. Acad. XIV, p. 561: "Si se considera la superficie de la tierra matemáticamente, y sin la diversidad física...". También en *Entwurf eines Collegii der physischen Geographie*, Ed. Acad. II, p. 3.

61. Adickes, op. cit., I, p. 40, nota: En la teoría de los vientos tampoco "se trata de investigación empírica metódica, sino de la deducción de ciertos fenómenos, a partir de leyes universales".

62. Adickes, op. cit., I, pp. 7, 16, 40, 55, 58, y II, p. 80.

deformados o falsificados para hacerlos coincidir con las leyes [63].

Por otro lado, sería inexacto decir que Kant prescinde de la experiencia en este trabajo. Adickes no es justo con Kant (si lo que dice se aplica a la teoría de los vientos, como parece ser) cuando afirma que Kant desdeña la experiencia y construye sistemas deductivos; que fuerza los hechos; y que, como Schelling, pretende hacer ciencia a priori [64].

Esto no parece poder aplicarse a la teoría de los vientos sin cometer una injusticia con su autor. Es claro que Kant ofrece aquí una construcción de gran rigor formal, cuyas relaciones internas son de deducción, de tal modo que los hechos aparecen como consecuencias de las leyes, y que la experiencia tiene sólo la función secundaria de confirmar la teoría, y no de fundarla. Esto es verdad. Pero no es menos verdad que la construcción hipotético-deductiva que ofrece Kant está elaborada en vistas de una experiencia bastante rica, aunque indirecta: todo el sentido de esta construcción consiste en dar razón de la masa de datos aportados por los viajeros y navegantes. En estos datos y en su explicación encuentra el modelo su razón de ser.

Quizá en otros escritos Kant sea tan dogmático y tan poco científico como Adickes dice. Y además puede ser cierto que llegó sólo por "genial inspiración" (y no por investigación experimental) a concebir las leyes y los principios enunciados en la teoría de los vientos. Pero esto no demuestra que haya desdeñado la experiencia, cuando todo su trabajo se apoya en ella (aunque algunos de los datos que admite sean falsos). Algunas de las fuentes de los datos empíricos en los que basa Kant su trabajo las hemos consignado en nuestra nota número 31.

Adickes señala que el trabajo de Kant se completa con la "Breve observación acerca de la cuestión de si los vientos occidentales en nuestra región son húmedos porque pasan por un gran mar", incluída en *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie*, de 1757 (Ed. Acad. II, pp. 10-12). Pero nosotros detendremos aquí nuestro examen, referido sólo al texto que hemos traducido.

63. Adickes, op. cit., I, pp. 40, 41 y II, p. 146: las tendencias arquitectónicas lo llevan a Kant a veces a forzar los hechos. En el mismo sentido Juan Arana Cañedo Argüelles: *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla, 1982, (ISBN 84-7405-216-5), pp. 76, 77.

64. Adickes, op. cit. I, 58.

§ 15. El texto original, y la traducción.

El título original de la obra aquí traducida es: *M. Immanuel Kants neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet.* (Königsberg, 1756). El texto traducido es el editado por Johannes Rahts en la edición de las obras de Kant por la Academia Prusiana de las Ciencias (o Academia de Berlín), Berlin, (1902, 1910) 1968, tomo I, pp. 489-503. Los números que figuran en los márgenes son los de las páginas de esa edición.

EMILIO A. CAIMI
MARIO CAIMI

IMMANUEL KANT
NUEVAS OBSERVACIONES PARA LA EXPLICACIÓN DE LA TEORÍA DE LOS VIENTOS

M. Immanuel Kants Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet.

Königsberg, 1756.

Traducción de Mario Caimi

489 *Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos*, por el Sr.[1] Immanuel Kant, con las cuales invita a la vez a asistir a sus lecciones.

490 [en blanco]

491 *Advertencia preliminar.*

Debemos representarnos la atmósfera como un mar de materia elástica fluida, compuesto, por decirlo así, por capas de diferente densidad, la cual siempre disminuye en alturas mayores. Si este mar fluido ha de permanecer en equilibrio, no es suficiente para ello que las columnas de aire, que uno se representa unas junto a las otras, sean de igual peso; deben tener también igual altura, esto es, la capa de una cierta densidad debe tener el mismo nivel en todas las partes de su extensión; pues según las leyes de los fluidos, en caso contrario la parte más alta fluiría necesariamente hacia el lado más bajo, y en ese mismo momento el equilibrio quedaría roto. Las causas que pueden suprimir el equilibrio son, ya la *disminución de la fuerza expansiva* por el frío y por los vapores, que debilitan la elasticidad del aire, ya la *disminución del peso*, en primer lugar por el calor, por el cual cierta región del aire se

1. La abreviatura "M" del original podría corresponder tanto a "Monsieur" como a "Magister"; pero Kant poseía el título de doctor ya desde el 12 de junio de 1755 (según Cassirer: *Kant, vida y doctrina* (1918), trad. de Wenceslao Roces, México, 1968, pág. 50.)

expande más que otra y, al ser forzada así a subir sobre el nivel de las otras, se derrama y constituye una columna de aire más liviana; y en segundo lugar por la confluencia de los vapores de agua, que habían sido transportados previamente por el aire, pero que ahora, al separarse de éste, le quitan una parte de su peso. En ambos casos se produce un viento en dirección a la región en la que el aire ha perdido, ya sea fuerza expansiva, ya sea peso; con la única diferencia de que en el primer caso el equilibrio se restablece rápidamente, como también con la segunda causa del otro caso, porque para la persistencia del viento
492 en estos casos se requiere un aumento de la causa, lo cual no puede prolongarse mucho; mientras que por el contrario la primera causa de este último caso, puesto que solamente requiere ser mantenida, sin incrementarse, es una fuente muy poderosa de vientos constantes.

Las causas que mueven la atmósfera ya sea por incremento de la elasticidad, como p. ej. mediante el calor, ya sea, a la vez, por aumento del peso, como el del aire liberado por la nieve que se funde, no son, ni con mucho, tan poderosas, porque en estos casos por una parte el movimiento tiene lugar contra una [masa de] [2] aire en reposo, que se opone a él con todo su peso, y por otra parte la región del aire que se extiende se expande hacia arriba con tanta fuerza como hacia los lados, de modo que debilita su propio ímpetu; por ello es imposible que un viento ocasionado por estas causas sea percibido en grandes extensiones.

2. p. 492 La expresión entre corchetes [masa de] es agregado de esta traducción. En el original: contra un aire en reposo.

Menciono todo esto sólo brevemente, y presupongo que la reflexión del propio lector prestará la luz necesaria a lo expuesto. No me gustaría decir muy poco en tan pocas páginas.

Primera observación.

Un grado mayor de calor, que actúa sobre una región del aire más que sobre otra, ocasiona un viento en dirección a esta región recalentada del aire, viento que perdura mientras se mantenga el calor más intenso en la región.

El calor incrementado obliga al aire a ocupar más espacio. El aire se expande hacia los lados y, con la misma fuerza, hacia arriba. En este momento se modifica el peso de esta región del aire, porque, al rebosar el aire que se levanta hacia arriba, la columna de aire contiene luego menos aire. El aire colindante, más frío y por tanto más denso y más pesado, la desplaza por causa de la ventaja en el peso. Tal como el aire anterior, se enrarece y se hace más liviano, y cede por consiguiente a la presión del aire vecino, y así sucesivamente. No se piense que este aire recalentado, por expandirse igualmente hacia los lados, ocasionará un viento que vaya de la región recalentada a la región más fría del aire. Pues en primer lugar, puesto que la expansión ocurre con igual intensidad hacia todos los lados, y por consiguiente la fuerza expansiva, que es inversamente proporcional a ella, disminuye recíprocamente como el
493 cubo de la distancia del punto medio, la fuerza en expansión de una zona de aire que abarcase 4 millas cuadradas, si se

la hubiese incrementado en una 10ma. parte, llegaría a tener, a la distancia de una milla de esta zona recalentada, tan sólo la 80ma. parte de esta fuerza incrementada, y por tanto no podría ser siquiera percibida. Pero tampoco puede la expansión llegar hasta allí. Pues antes que el aire se haya expandido a tal distancia, cederá, por la disminución de su peso, a la presión del aire más denso, y le dejará a éste su lugar.

Confirmación por la experiencia.

La regla mencionada está tan confirmada por toda experiencia, que no se puede citar ni una sola excepción de ella. Todas las islas que están en mares en los que el calor del sol actúa con fuerza, todas las costas de las tierras en regiones en las que obra intensamente ese calor, perciben un viento marino constante, tan pronto como el sol se ha elevado sobre el horizonte lo suficiente para actuar sobre la tierra de manera considerable. Pues, dado que ésta admite más recalentamiento que el mar, el aire de tierra se enrarece más que el aire de mar, y por ello cede, por su ligereza, al peso de éste último. En el extenso océano Etiópico, el viento, muy lejos de la tierra firme, es el natural viento general del Este, pero más cerca de las costas de Guinea sufre un viraje de esta corriente suya, y es obligado a soplar sobre Guinea, la cual, recalentada por el sol en mayor medida que el océano, provoca una corriente del aire sobre su suelo recalentado. Con sólo observar la carta que *Jurin* ha añadido a la geografía universal de *Varenius*, o que *Musschenbroek* ha incluido en su Física, se podrá, si se

tienen presentes a la vez el natural viento general del Este y esta regla, comprender y explicar al momento, y completamente, todas las direcciones del viento que sopla sobre el mar de Guinea, los tornados, y todo lo restante. Por eso rigen en el Norte los vientos del Norte, en invierno, cuando el sol enrarece el aire en el hemisferio Sur. Por eso también los vientos, al principio de la primavera, comienzan a soplar desde el Ecuador hacia el hemisferio Norte, porque el calor incrementado del sol en éste enrarece el aire y provoca un reflujo desde el Ecuador hacia la zona templada del Norte. Este viento no se extiende muy lejos en esta región templada de la tierra, porque en esa época el calor solar no puede todavía producir mucho efecto a una mayor distancia del Ecuador. Por esta época, en los meses de abril
494 y de mayo, desde el interior de Etiopía soplan sobre Egipto los vientos llamados Campsin, que llevan consigo, pues provienen de un suelo recalentado, un aire de ardiente calidez; pues el aire enrarecido en la zona templada obliga al aire ecuatorial a retirarse y a expandirse durante algún tiempo sobre esta comarca.

Segunda observación.

Una región del aire que se enfría más que otra produce en la región vecina un viento que se dirige hacia el lugar del enfriamiento.

La causa es fácilmente comprensible por el decrecimiento de la fuerza expansiva gracias a la disminución del calor.

Confirmación por la experiencia.

En todos los mares expuestos a una intensa acción del sol, cercanos a las costas de la tierra firme, o a las de islas, sopla durante la noche un viento constante desde tierra. Pues en ese tiempo el aire de mar pierde su calor más rápidamente que el aire de tierra, porque el suelo recalentado mantiene en este último aire el calor sin mayor disminución, mientras que por el contrario el mar, que durante el día ha recibido poco calor, hace que se enfríe más rápidamente el aire que se encuentra sobre él. Por eso éste cede a la fuerza expansiva del primero y da ocasión a una corriente de aire desde la tierra hacia la región enfriada del mar. Los vientos del Sur que, como lo hace notar *Mariotte*, soplan en Francia a principios de noviembre, han de atribuirse al enfriamiento del aire en el remoto Norte, donde el invierno comienza entonces con todo su rigor.

Tercera observación.

Un viento que sopla desde el Ecuador hacia el Polo, será tanto más occidental cuanto más prolongado sea, y el que corre desde el Polo al Ecuador modifica su dirección en un movimiento colateral desde el Este.

Esta regla, que nunca, que yo sepa, ha sido advertida hasta ahora, puede considerarse como una clave de la teoría general de los vientos. Su demostración es muy comprensible
495 y convincente. La tierra gira sobre su eje del poniente al naciente. Por tanto, todo lugar situado sobre su superficie

tiene tanto mayor velocidad cuanto más cerca esté del Ecuador, y tanto menor velocidad, cuanto más alejado esté de él. El aire que va hacia el Ecuador encuentra siempre, por consiguiente, en su camino lugares que tienen más movimiento del poniente al naciente que él mismo. El aire les ofrecerá entonces una resistencia en sentido contrario, es decir de oriente a occidente, y el viento se desviará por tanto en esta dirección colateral. Pues es lo mismo que el suelo avance bajo una substancia fluida que se mueve en la misma dirección pero no con la misma velocidad, y que esta substancia se mueva sobre el suelo en dirección contraria. Si por el contrario el viento sopla del Ecuador hacia el Polo, pasa siempre por lugares de la tierra que poseen un movimiento del poniente al naciente menor que el del aire que el viento lleva consigo; pues este aire tiene un movimiento que es igual a la velocidad del lugar a partir del cual se ha propagado. Por consiguiente, atravesará del poniente al naciente los lugares por los que pase, y su movimiento en dirección al Polo estará unido al movimiento colateral desde el poniente.

Para representarse todo esto con nitidez se debe tener en cuenta primeramente que si la atmósfera está en equilibrio, cada parte de ella tiene la misma velocidad de rotación del poniente al naciente, que el lugar de la superficie de la tierra sobre la cual dicha parte se encuentra; y que esa parte está en reposo con respecto a tal lugar. Pero si una parte de la atmósfera cambia de lugar en el sentido del meridiano, se encuentra con sitios de la superficie de la tierra que se mueven del poniente al naciente con una velocidad mayor o menor que la que dicha parte conserva aún del lugar desde el cual se desplazó. Por

consiguiente, en las regiones sobre las cuales pase, o bien se moverá con una desviación del poniente al naciente, o bien ofrecerá resistencia a la superficie de la tierra en la dirección del naciente al poniente, lo cual en ambos casos produce un viento que tiene esta dirección colateral. La intensidad de este movimiento lateral se basa tanto en la velocidad del lugar por sobre el cual este viento se mueve, como en la diferencia de velocidad de los lugares de origen y de arribo. Ahora bien, la velocidad de la rotación axial de cada punto de la superficie de la tierra está en proporción con el coseno de la latitud, y la diferencia del coseno de dos lugares de la superficie muy próximos entre sí, por ejemplo distantes un grado uno del otro, está en proporción con el
496 seno de la latitud; por tanto, el momento de la velocidad con el cual el viento es desplazado lateralmente al pasar de un grado de latitud a otro estará en una relación compuesta, del seno y del coseno de la latitud, y por consiguiente alcanzará su máximo a los 45 grados, pero a igual distancia de esta latitud será igual.

Para que podamos formarnos una idea del grado de este movimiento colateral, tomemos un viento del Norte que sopla hacia el Ecuador desde una latitud de 23 1/2 grados. Este viento, al empezar en el grado mencionado, posee un movimiento que es igual al que posee su lugar, del poniente al naciente. Cuando ha llegado 5 grados más cerca del círculo equinoccial, se encuentra con una región de la tierra que se mueve más velozmente en la mencionada dirección. Mediante un cálculo sencillo se halla que la diferencia de velocidad entre estos dos círculos paralelos es de 45 pies por segundo; por consiguiente, el aire, al llegar al grado 18 habiendo partido del grado 23, causaría en esta

zona de la tierra un viento contrario, del naciente al poniente, capaz de desarrollar una velocidad de 45 pies por segundo, si no fuera porque a lo largo de todo el trayecto de estos 5 grados al aire en marcha se le ha comunicado ya, por la rotación de la tierra, algo del movimiento de ésta, de modo que la diferencia, en el 5to. grado del trayecto, no puede ni con mucho ser tan grande. Pero como siempre tiene que haber una diferencia, supongamos que es de tan sólo la 5ta. parte de la que habría sin esta causa; entonces el movimiento colateral será, a pesar de todo, de 9 pies por segundo, lo cual es suficiente para que un viento directo del Norte que recorre 18 pies por segundo y que partió del grado 23, en el grado 18 se convierta en un viento Nordeste. De la misma manera, un viento del Sud que pasa del grado 18 al grado 23 con esa misma velocidad se convertirá, en esta última latitud, en un viento Sudoeste, porque se traslada al círculo paralelo de movimiento más lento con un excedente, en su impulso del poniente al naciente, igual al que se ha calculado antes.

Confirmación por la experiencia.

Se la incluirá en las observaciones siguientes.

Cuarta observación.

El viento general del Este, que domina en todo el océano
497 **entre los trópicos, no es atribuible a otra causa que a la que resulta de la primera observación unida a la tercera.**

La opinión que atribuye el viento general del Este al retraso de la atmósfera en la rotación de la tierra del poniente al naciente ha sido rechazada con razones legítimas por los naturalistas; porque la atmósfera, aunque hubiese quedado algo retrasada al comienzo, en la primera rotación, debe haber sido arrastrada en breve con la misma velocidad. Yo he puesto, empero, esta idea de un modo más provechoso y más exacto al probar que es válida cuando el aire pasa al Ecuador desde los círculos paralelos más remotos; pues entonces no posee la misma velocidad que el movimiento de este círculo máximo, y sin duda debe retrasarse un poco. El viento del Este resultante de ello será constante, si constantemente nuevo aire se trasladase de los lados hacia el Ecuador, pues el aire anterior perdería ciertamente muy pronto, por la acción continuada de la superficie de la tierra, este movimiento de dirección contraria.

Desde que se ha abolido con universal consenso la primera causa, se ha coincidido en atribuir el viento general del Este entre los trópicos al aire que es arrastrado tras aquél otro que ha sido rarificado por el sol desde el naciente hacia el poniente. Ciertamente que no se estaría satisfecho con esta explicación si se hubiese hallado una mejor. Si el aire, por la causa de la primera observación, se traslada hacia el lugar recalentado por la acción del sol, esto debe hacerlo tanto el que está alejado del sol hacia el poniente como el que está hacia el naciente; por consiguiente no veo por qué habría de haber tan sólo viento del Este sobre toda la superficie de la tierra. Pero si el aire, solamente por el enfriamiento de un aire recalentado algún tiempo atrás, se traslada al lugar de éste, entonces debe moverse por esta

causa más bien desde el poniente hacia el naciente, porque los lugares que están hacia el Este del sol se han enfriado más, y por tanto poseen menor elasticidad, por ser aquéllos que el sol ha abandonado durante más tiempo [3]. Pero aunque yo quisiese admitir que todo ocurre como se pretende, ¿podría uno concebir de algún modo racional cómo es posible que la corriente del aire que va en pos del sol cuando éste está en el horizonte del poniente, pueda ocasionar una corriente de arrastre hasta 180 grados de allí,
498 esto es, 2.700 millas hacia el naciente? y un movimiento tan pequeño ¿no debe desaparecer completamente en distancias tan asombrosas? Y sin embargo el viento, en todas las partes del círculo del trópico y en todas las horas del día, se mueve con la misma intensidad, desde el naciente hacia el poniente. El señor *Jurin*, que sostiene precisamente esta misma opinión, tiene ciertamente una buena razón para no poder demostrar por qué, lejos de los círculos tropicales, no se registra este mismo viento del Este, siendo que ciertamente la acción del sol no es tampoco desdeñable. Pues en efecto este viento no se puede explicar de ningún modo partiendo de la causa mencionada.

Ved, entonces, aquí otra causa, que concuerda mejor con los más conocidos fundamentos de la ciencia de la naturaleza. El calor, que en la región cálida y en la vecindad de ella es más intenso que en otras partes de la tierra, mantiene en constante enrarecimiento al aire que se encuentra sobre esta zona. Las zonas del aire algo menos

3. p. 497 En lugar de "por ser aquéllos que el sol ha abandonado durante más tiempo" podría entenderse también: "que aquéllos que el sol ha abandonado durante más tiempo". Seguimos la interpretación de Adickes: *Kant als Naturforscher*, tomo II, p. 343, nota 2.

calientes, y por tanto también más pesadas, que están más alejadas del Ecuador, pasan a ocupar su lugar, de acuerdo con las leyes del equilibrio, y puesto que se mueven hacia el Ecuador, su dirección septentrional debe tornarse, de acuerdo con la observación tercera, en un movimiento colateral desde el Este. Por ello, a los lados del Ecuador el viento general del Este será propiamente un viento colateral, el cual, empero, en la Línea misma, en la que se oponen uno al otro el viento Sudeste y el viento Nordeste provenientes de los dos hemisferios, debe tornarse en un viento directo del Este, pero se desvía tanto más hacia la dirección polar cuanto más lejos está de la Línea.

Confirmación por la experiencia.

La altura barométrica, según observaciones concordantes, es en la cercanía del Ecuador una pulgada más baja que en las zonas templadas. ¿No se sigue de aquí que el aire de estas últimas regiones debe, según las leyes del equilibrio, afluir hacia el Ecuador, y acaso este movimiento no provoca en nuestro hemisferio un viento constante del Norte en la zona cálida? Pero ¿por qué se va tornando cada vez más en un viento del Este, convirtiéndose al fin, por debajo de la Línea, enteramente en un viento del Este? La respuesta se encuentra en el final de la 4ta. observación. Pero ¿por qué no se restablece aquí nunca del todo el equilibrio? ¿Por qué el aire, en la faja tórrida de la tierra, sigue siendo siempre una pulgada de columna de mercurio más liviano que en la zona templada? El calor que aquí siempre actúa mantiene a todo el aire en constante

dilatación y enrarecimiento. Por consiguiente, aunque en esta región penetre aire nuevo para restablecer el equilibrio, este nuevo aire se expandirá tanto como el anterior. La columna de aire, aumentada su altura, asciende por encima
499 del nivel de las demás y se derrama por la parte superior hacia el lado de éstas. Por tanto, el aire del Ecuador, no pudiendo nunca ascender más alto que el de las zonas templadas, y conteniendo sin embargo en sí un aire más enrarecido, debe ser siempre más liviano que el de dichas zonas templadas, y debe ceder a la presión de éste último.

Explicación de los vientos del Oeste que reinan en la mayor parte del océano en el espacio comprendido entre los 28 grados y los 40 grados.

La exactitud de la observación misma está suficientemente confirmada por la experiencia de los navegantes tanto en el Pacífico como en el Atlántico como también en los mares del Japón. Con respecto a su causa no se requiere otro principio que el de la observación anterior. En verdad, por las razones allí mencionadas debería soplar aquí un viento moderado del Nordeste. Pero puesto que el aire que desde ambos hemisferios se acumula hacia el Ecuador rebosa allí continuamente y se propaga en la región superior de nuestro hemisferio en dirección al Norte, y puesto que por provenir del Ecuador, ha adquirido casi completamente el movimiento de éste, debe desplazarse con un movimiento colateral del poniente al naciente, sobre el aire inferior en los círculos paralelos más alejados (véase la tercera observación), pero ejercerá su efecto

sobre el aire inferior sólo allí donde el movimiento contrario de éste se vuelva más débil, y allí donde él mismo desciende a la región inferior. Pero todo esto debe suceder a una distancia del Ecuador bastante considerable, y allí reinarán vientos del Oeste y vientos colaterales.

Quinta observación.

Los monzones o vientos periódicos que reinan en el océano Arábigo, en el Pérsico y en el Índico, se explican naturalmente por la ley demostrada en la tercera observación.

En estos mares soplan de abril a septiembre vientos del Sudoeste, luego sigue durante algún tiempo la calma, y de octubre a marzo soplan vientos contrarios del Nordeste. Preparados por lo que antecede, comprendemos instantáneamente la causa de esto. En el mes de marzo el sol pasa a nuestro hemisferio septentrional y calienta
500 Arabia, Persia, el Indostán, las penínsulas adyacentes, y también la China y el Japón, con mayor intensidad que a los mares que se encuentran entre estas tierras y el Ecuador. El aire que está sobre estos mares es forzado por tal enrarecimiento del aire septentrional a extenderse en esta dirección, y sabemos que un viento que corre desde el Ecuador hacia el polo Norte debe virar en dirección Sudoeste. Por el contrario, tan pronto como el sol ha sobrepasado el equinoccio de otoño y enrarece el aire del hemisferio Sur, el aire que proviene de la parte norte de la región cálida de la tierra baja hacia el Ecuador. Ahora bien,

un viento que se dirige desde las regiones septentrionales hacia la Línea se torna necesariamente en un viento nordeste, si está librado a sí mismo; por consiguiente es fácil comprender por qué este viento debe suceder al anterior viento del Sudoeste.

Se ve también fácilmente la interconexión de estas causas, en la medida en que coinciden para la producción de los vientos periódicos. Cerca del trópico debe de haber una gran extensión de tierra firme, la cual por la acción del sol toma más calor que los mares que están entre ella y el Ecuador; de tal modo, el aire de estos mares a veces estará forzado a correr sobre estas tierras y a formar un viento colateral del Oeste, y en otras ocasiones estará forzado a propagarse desde estas tierras sobre los mares.

Confirmación por la experiencia.

En todo el océano entre Madagascar y Nueva Holanda sopla el viento constante del Sudeste que es natural en los mares que están cerca del trópico de Capricornio. Pero en la región de Nueva Holanda, en un extenso mar junto a esta tierra, se encuentran los vientos periódicos que de abril a octubre soplan desde el Sudeste y en los meses restantes soplan desde el Noroeste. Pues durante estos últimos meses es verano en las tierras australes, de las cuales sólo conocemos las costas de Nueva Holanda. El sol calienta aquí la tierra más intensamente que a los mares vecinos, y obliga al aire a trasladarse de las regiones del Ecuador, en dirección al polo Sur; lo cual, según lo dicho en la tercera observación, debe ocasionar un viento del Noroeste. En los

meses de abril a octubre el sol se alza sobre el hemisferio Norte, y entonces el aire austral vuelve otra vez al Ecuador,
501 para afluir a la zona de enrarecimiento, y produce el viento contrario, del Sudeste. No es de extrañar que la mayor parte de los investigadores no puedan ofrecer razón alguna de la variación periódica de los vientos en las mencionadas partes del océano meridional; porque ellos no conocían la ley que hemos expuesto en la tercera observación. Este conocimiento puede ser extraordinariamente útil, si se lo quiere aplicar para el descubrimiento de nuevas tierras. Si un marino registra un viento constante del Noroeste en el hemisferio Sur, no lejos del trópico, en la época en que el sol ha sobrepasado a éste, puede tomar este viento como señal casi segura de que hacia el Sur debe haber una gran extensión de tierra firme; el calor del sol fuerza al aire del Ecuador a trasladarse sobre ella, produciendo un viento del Norte unido a una desviación occidental. La región de Nueva Holanda hace sospechar fuertemente, según las observaciones hechas ahora, que allí se encuentra una extensa tierra austral. Los que navegan por el océano Pacífico no pueden recorrer todas las regiones del hemisferio Sur para descubrir allí nuevas tierras. Tienen que tener una guía que les permita juzgar por qué parte las encontrarán con mayor probabilidad. Esta guía podrían suministrársela los vientos del Noroeste que encuentren en vastas zonas del mar en época de verano, pues estos vientos son señal de una tierra austral próxima.

Conclusión.

Es fuente de no pequeña satisfacción cuando uno, preparado por las observaciones precedentes, contempla el mapa en el que se hallan los vientos constantes o periódicos de todos los mares; pues tomando en cuenta la regla de que las costas de la tierra hacen que la dirección de los vientos cercanos a ellas sea paralela a ellas, se está en condiciones de dar razón de todos los vientos. El período de transición de los vientos periódicos, que durante un tiempo recorren una región y luego se alternan con vientos contrarios, el período de transición de esta alternancia, digo, está agitado por bonanzas, lluvias, tormentas y súbitos huracanes. Pues durante esa temporada en el aire superior predomina ya el viento contrario mientras el precedente no ha cedido del todo aún en el aire inferior, y al oponerse ambos entre sí se mantienen finalmente en equilibrio, hacen más densos los vapores que llevan consigo, y ocasionan todas las
502 alteraciones mencionadas. Incluso se puede tomar casi como una regla universal, que las tormentas se forman por [la acción de] vientos contrarios [4]. Pues comúnmente se nota que después de la tormenta el viento cambia. Pero este viento contrario se encontraba ya antes de la tempestad en el aire superior, y fue él el que reunió la materia del temporal y el que llevó la nube de tempestad sobre el horizonte, pues habitualmente se halla que las tormentas ascienden contra el viento inferior; la tormenta había surgido cuando los vientos se mantenían en equilibrio, y

4. p. 502 La expresión entre corchetes: [la acción de] es agregado de esta traducción.

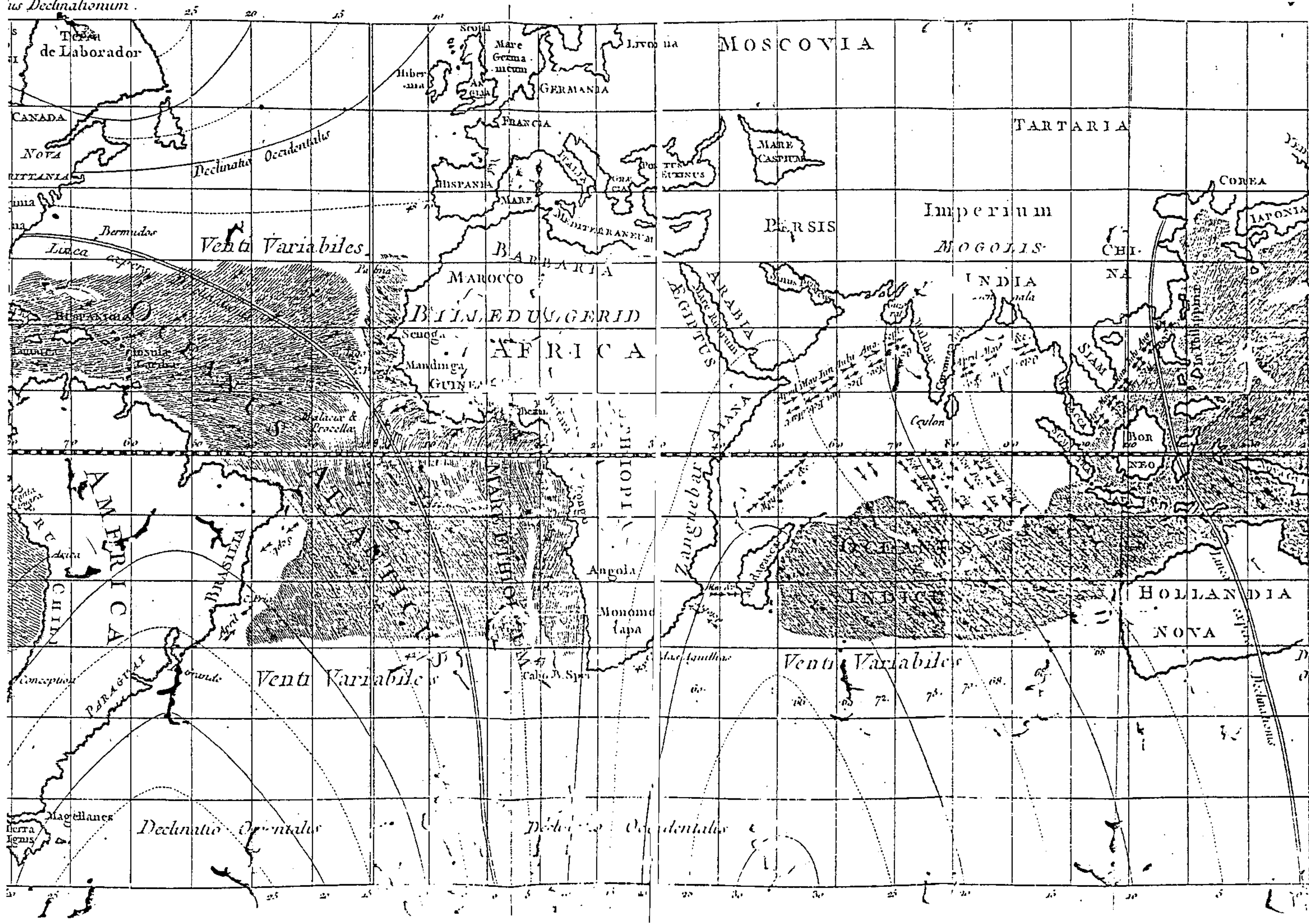
después de ella predomina el viento contrario. Las lluvias continuas que a menudo se observan cuando el barómetro está alto, por ejemplo en el verano pasado, han de atribuirse muy probablemente a tales corrientes de aire que se oponen entre sí en dos regiones. Mediante la regla de la tercera observación se puede explicar perfectamente la observación de *Mariotte*, de que los vientos que empiezan a soplar desde el Norte en luna nueva recorren en aproximadamente 14 días toda la brújula, de modo que cambian primero al Nordeste, luego al Este, después al Sudeste y así sucesivamente, y asimismo que los vientos nunca completan todo el círculo en el sentido contrario. Pues el viento del Norte se torna naturalmente en un viento del Nordeste; éste, cuando se ha producido el equilibrio con la región hacia la cual se traslada, se vuelve enteramente oriental por la resistencia de la misma región del aire. Entonces, puesto que el viento comprimido en el Sur se expande nuevamente hacia el Norte, esto produce, juntamente con el viento del Este, una desviación sudoriental; ésta, por la causa mencionada en la tercera observación, se vuelve primero meridional, luego del Sudoeste, después, por la resistencia del aire del Norte, que ha recobrado el equilibrio, se vuelve occidental; después se vuelve noroccidental por la unión con el aire del Norte que vuelve a expandirse, y finalmente pasa a ser enteramente septentrional.

El espacio que he destinado a esta breve observación pone límites a su desarrollo más amplio. La concluyo comunicando a los señores que me concedan el honor de depositar alguna confianza en mi modesta exposición, que

tengo el propósito de explicar la ciencia de la naturaleza con referencia a los *Primeros principios de la doctrina de la naturaleza*, del señor *D. Eberhard*. Mi intención es no pasar por alto nada que pueda favorecer una inteligencia cabal de los descubrimientos importantes de los tiempos
503 antiguos y nuevos, y especialmente demostrar con ejemplos claros y completos, la infinita ventaja que los últimos les llevan a aquéllos por la feliz aplicación de la geometría. Continúo dando una introducción a la matemática y exponiendo la teoría de la filosofía con la explicación de la doctrina de la razón de *Meyer*. Expondré la metafísica con ayuda del manual del señor prof. *Baumgarten*. Las dificultades de la oscuridad, que parecen envolver a este el más útil y el más profundo de todos los manuales de su especie, se eliminarán, si no me lisonjeo demasiado, por el cuidado de la exposición y mediante detalladas explicaciones escritas. Me parece que es más que cierto que el valor de una cosa debe estar determinado no por la facilidad, sino por la utilidad, y que, como lo expresa un escritor ingenioso, los rastrojos se encuentran sin mucho trabajo flotando arriba, pero quien busca perlas debe descender a lo profundo.

Ilustración págs. 142-143:

"La carta [...] que Musschenbroek ha incluido en su Física" (detalle que muestra la circulación en el Océano Índico). Tomado de: "Tabula Totius Orbis Terrarum Exhibens Declinationes Magneticas, ad Annum 1700 composita ab Edmundo Halleyo simul cum Inclinationibus a Poundio observatis et Ventis Universalibus", en: Pierre van Musschenbroek: *Essai de Physique* par Mr. Pierre van Musschenbroek, Professeur de Philosophie & de Mathématiques à Utrecht; Avec une Description de nouvelles sortes de Machines Pneumatiques, Et un Recueil d'Expériences. Par Mr. J. V. M. Traduit du Hollandois par Mr. Pierre Massuet, Docteur en Médecine. Tome II. A Leyden, Chez Samuel Luchtmans, Imprimeur de l'Université, 1751. ⇨



...us Declinationum.
Terra de Laborador
CANADA
Nova
Britannia
Bermudas
Declinatio Occidentalis
Venti Variabiles
Hibernia
Scotia
Mare Germanicum
Anglia
Germania
Livonia
Francia
Hispania
Italia
Graecia
Mare Mediterraneum
Pontus Euxinus
MOSCOVIA
Mare Caspium
TARTARIA
Corea
Iaponia
Persis
Imperium Mogolis
India
China
Barbaria
Marocco
Biledulgerid
Africa
Senega
Mandinga
Guinea
Arabia
Aegiptus
Siam
Ceylon
Borneo
Malacca
America
Chili
Brasilia
Paraguai
Angola
Monomotapa
Zanguebar
Madagascar
Oceanus Indicus
Hollandia Nova
Magellanes
Terra del Fuego
Declinatio Orientalis
Declinatio Occidentalis
Venti Variabiles
Cabo B. Spei

ÍNDICE